Roy L. Smith
Fund

The Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

1875.
Achtundvierzigster Jahrgang.
Erster Band.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1875.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1875, erstes Heft.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes
1875.

Abhandlungen.

1.

Die durch Darwin angeregte Entwickelungsfrage, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Stellung zur Theologie.

Von

Rudolf Schmid,

Stadtpfarrer in Friedrichshafen.

Die Frage über die Entstehung und Entwickelung der Arten beschäftigt die Geister der gegenwärtigen Generation in einem solchen Grade, daß sie schon nach dem Grundsatz des nihil humani a me alienum puto auch die Aufmerksamkeit der Theologie in Anspruch nehmen muß. Seit sie vollends durch die Anwendung der Entwickelungstheorie mit allen ihren Consequenzen auf die Entstehung des Menschen auch das unmittelbarste religiöse Interesse in seinen ganzen Tiefen zu berühren angefangen hat, kann ohnehin die Theologie nicht mehr umhin, ihr die vollste Aufmerksamkeit zu schenken, obwol es immerhin etwas Mißliches ist, sich mit einer Theorie auseinandersetzen zu müssen, die gerade in ihren Fundamenten noch so entschieden auf bloßen Hypothesen ruht und überhaupt noch so sehr in unfertigem Fluß begriffen ist, wie die Entwickelungstheorie. Angemessener und fruchtbarer wäre es, mit jener Auseinandersetzung noch so lange zuzuwarten, bis sich die Lösung der Frage, soweit sie überhaupt erreichbar ist, auf naturhistorischem

Gebiet mehr abgeklärt und uns ein greifbareres Resultat der Forschung geboten hätte, als dies zur Stunde möglich ist, wo sich die Vertreter der Entwickelungstheorie selbst auf ihrem eigenen Boden schroffer gegenüberstehen, als dies je seit dem Erscheinen von Darwins berühmt gewordenem Werk über die Entstehung der Arten der Fall war. Allein die Consequenzen, die aus jener Theorie in den entgegengesetztesten Lagern aus Zu- oder Abneigung gezogen werden und weit über die Grenzen reiner Naturforschung hinausführen, die heftige Opposition, in welche sich die Mehrzahl der Vertreter einer religiösen und idealen Weltanschauung gegen sie stellt, der Siegesjubel, mit welchem sich die dem Christentum und Theismus entfremdete Weltanschauung dieser Theorie bemächtigt, von den crassesten Erscheinungen des Materialismus an bis hinauf zum sublimirtesten Monismus, wie sich der Pantheismus der Gegenwart zu nennen beliebt, — das alles nöthigt der Theologie eine sofortige Auseinandersetzung mit ihr auf.

Beginnen wir unseren Versuch einer solchen Auseinandersetzung mit einer kurzen Schilderung der Sachlage.

Bekanntlich ist es das im Jahr 1859 erschienene Werk Darwins „Ueber die Entstehung der Arten", welches die ganze Frage in einer bis dahin noch nie dagewesenen Ausdehnung in Bewegung gebracht hat. Alfred Wallace, der gleichzeitig mit Darwin und unabhängig von ihm auf dieselben Resultate kam, hat auf den Ruhm der ersten Autorschaft zu Gunsten des älteren Forschers freiwillig verzichtet.

Nun müssen wir aber sowohl in Darwins Veröffentlichungen, als in der ganzen Schilderung und Beurtheilung der Frage und ihrer Lösung stets zwei Theorien wohl auseinanderhalten: die eine ist die Aufstellung des Princips der Entwickelung überhaupt, d. h. die Annahme, daß alle höheren Arten nicht auf der Basis der anorganischen Materie ihr Dasein bekommen, sondern aus den niedereren Arten sich entwickelt haben; die andere ist der Versuch, diese Entwickelung zu erklären, und Darwins und seiner Anhänger Erklärung derselben aus der Theorie der natürlichen Zuchtwahl im Kampf um's Dasein durch die Gesetze der individuellen Aenderung, der Anpassung und der Vererbung. Jenes Princip

heißt kurzweg die Entwickelungs- oder Descendenztheorie oder, wie man sie vor dem Erscheinen von Darwins Werken in der Regel hieß, die Transmutationshypothese, dieses die Selectionstheorie.

Die Entwickelungs- oder Descendenztheorie, die Erklärung der Arten aus dem Princip der Entwickelung, ist nun nicht neu. Schon der französische Naturforscher und naturalistische Philosoph Lamarck, geb. 1744, hat sie seit 1801 aufgestellt und in seiner 1809 erschienenen „Philosophie zoologique", sowie im ersten Band seiner 1815—22 erschienenen Naturgeschichte der wirbellosen Thiere weiter ausgeführt. Allein sie fand wenig Beachtung. Theils waren die Hauptstützen der Theorie, die Studien über Paläontologie, über Pflanzen- und Thiergeographie und über die vergleichende Entwickelungsgeschichte der Organismen noch zu sehr in ihren Anfängen, theils beruhte die Erklärung der Entwickelung, wie Lamarck sie zu geben vermochte, noch auf zu augenfälligen Einseitigkeiten, als daß sie durchzudringen vermocht hätte. Obwol auch er schon die von Darwin in den Vordergrund gestellten Principien der Anpassung und der Vererbung zum Erklärungsgrund seiner Entwickelungstheorie machte, so ließ er doch dabei die Gewohnheit eine Rolle spielen, welche weder von der exacten Forschung bestätigt wurde, noch das philosophische Nachdenken befriedigte. Wenn er beispielsweise den langen Hals der Giraffe nur aus der lange fortgesetzten und vererbten Gewohnheit Blätter von hohen Bäumen zu pflücken, die Schwimmhäute der Wasservögel aus der lang fortgesetzten und vererbten Gewohnheit des Schwimmens erklärte, so wurde dies mehr wie eine Curiosität erzählt, als ernstlich beachtet. Und wenn neben Lamarcks realistischen Reflexionen auch eine idealistische Gedankenströmung nebenherging, von Geoffroy St. Hilaire in Frankreich, von Goethe und Oken in Deutschland vertreten, eine Gedankenrichtung, welche die Einheitlichkeit des Plans und des Grundtypus in den Systemen der Organismen betonte, so war dieselbe doch mehr ein idealistisches Correctiv realistischer Detailforschungen und eine Synthese, welche die philosophischer angelegten Geister unter den Naturforschern auf's tiefste anzog und befriedigte, als ein wirklicher Schlüssel zum

Verständnis für die zeitliche Entstehung der Arten. Wenn die Aussprüche dieser Richtung von Häckel und anderen Darwinianern sämtlich als prophetische Vorläufer ihrer eigenen Theorie in Anspruch genommen werden, so haben sich dafür in der Gegenwart die Rollen eher vertauscht: während die entschiedensten Darwinianer durch ihre Leugnung des Zweckbegriffs und durch ihre Erklärung der Entwickelung der Arten aus dem rein von außen an sie herantretenden Momente des Kampfs um's Dasein oder der Isolirung durch Wanderung sich in diametraler Richtung von jener synthetischen Denkweise entfernen, so machen dagegen die bedeutendsten Vertreter jener synthetischen Naturbetrachtung in der jetzigen Generation der Forscher entweder wie Agassiz, Quatrefages und K. E. v. Baer gegen alle und jede Descendenztheorie entschieden Front, oder sie nehmen, wie Oswald Heer, Rütimeyr, Alexander Braun unter den Forschern deutscher Zunge, Owen, Mivart und Andere in England, gegen die Descendenztheorie überhaupt zwar eine mehr oder weniger zustimmende, aber gegen die Darwinische Erklärung derselben durch die Selectionstheorie eine oppositionelle oder doch sehr reservirte Stellung ein.

Erst Darwins auf unzähligen Detailstudien und jahrelanger Beobachtung der Züchtung der Hausthiere beruhender Versuch, nicht nur von neuem die Entwickelung als Erklärungsprincip für die Entstehung der Arten aufzustellen, sondern auch das Wie und die Ursache der Entwickelung in kühnster und umfassendster Weise durch die Selectionstheorie zu erklären, lenkte die Augen aller Forscher wieder auf das in Vergessenheit und Miscredit gerathene Entwickelungsprincip. Allein auch diese so unerhört allgemeine und große Aufmerksamkeit wäre ihm nicht zutheil geworden, wenn nicht einerseits die indessen weit gediehenen Entdeckungen der Paläontologie von einer stufenweisen Reihenfolge im Auftreten der Organismen und vom morphologischen Zusammenhang der untergegangenen Geschlechter mit den jetzt lebenden, zusammen mit den Entdeckungen über die grundlegende Bedeutung der Zelle in dem Bau und der Entwickelung sämtlicher Organismen und den Forschungen und Entdeckungen auf dem Gebiet der niedersten Organismen, des sogenannten Protistenreichs, andererseits der allgemeine

realistische Zug der Zeit nach exacten Forschungen auf dem Gebiet des Thatsächlichen, bei vielen Geistern auch die Neigung zu materialistischer Denkweise ihm die Bahn geebnet hätte. Als endlich mit dem Erscheinen von Darwins Werk über die Abstammung des Menschen (englische Ausgabe 1870, deutsche 1871) vom Urheber dieser großen Bewegung der Geister selbst vor aller Augen die letzte Consequenz gezogen wurde, die freilich vorauszusehen war und schon längst von vielen seiner Jünger, in Deutschland namentlich von Karl Vogt in seinen noch unvergessenen sensationellen Wandervorträgen und später von Häckel in seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte", gezogen worden war, die Consequenz, die auch die Entstehung des Menschen in diese Entwickelungsreihe hineinzieht, da erreichte das Interesse an der Entwickelungsfrage in Zu- und Abneigung der Geister eine Höhe, die heute noch eher im Steigen als im Sinken begriffen ist.

Indem wir nun den Versuch machen, darzustellen, auf welchem Stadium der Evidenz oder Unwahrscheinlichkeit jede dieser Aufstellungen angelangt ist, und zu sehen, wie sich die Theologie zu ihnen zu stellen hat, wollen wir zuerst die rein naturhistorischen Fragen der Entwickelungs- oder Descendenztheorie und die der Selectionstheorie, sodann die von ihren Freunden oder Feinden thatsächlich aufgestellten, aber das Gebiet der Naturwissenschaften weit überschreitenden metaphysischen Voraussetzungen und Consequenzen dieser Theorien in's Auge fassen und theologisch beleuchten und endlich das Resultat aus allem zu ziehen suchen.

I. Die Descendenztheorie.

Wir beginnen mit der Descendenztheorie, wie sie sich zunächst als rein formeller Rahmen für die Versuche, die Entstehung der verschiedenen Arten und Stufen von Organismen zu erklären, darstellt, noch ganz abgesehen von den weiteren Versuchen der Naturwissenschaft, auch die treibenden Kräfte und die Modalitäten der Entwickelung naturhistorisch zu erklären. Dieser noch rein

formelle und allgemeine Stand des Problems wird uns am deutlichsten, wenn wir die Frage so stellen: sind die Arten alle von der niedersten bis zur höchsten jede für sich unmittelbar auf dem Boden der anorganischen Natur und aus ihr heraus in's Dasein getreten, oder sind die höheren Arten alle auf dem Boden der niedereren und aus ihnen heraus entstanden? Die Gegner der Entwickelungstheorie weisen die ganze Fragestellung als eine wissenschaftlich unberechtigte zurück und erklären die Frage nach der Entstehung der Arten für ein bis jetzt noch ungelöstes und unlösbares Problem; die Anhänger der Theorie verneinen die erste und bejahen die zweite Hälfte des Dilemmas.

Wir wissen wohl, daß die Tragweite des Problems mit dieser Fragestellung noch lange nicht erschöpft ist, vielmehr mit ihr erst in ihrer ganzen Unübersehbarkeit sich zu offenbaren beginnt. Denn sofort drängt sich nun eine ganze Reihe von Fragen auf, deren Beantwortung eben von der Selectionstheorie versucht wird, die Fragen: Wenn die höheren Arten aus den niedereren sich entwickelt haben, wo liegt dann das Princip und Motiv der Entwickelung? Liegt es in den niedereren Arten selbst, oder liegt es außerhalb derselben, oder liegt es an beiden Orten, so daß es nur des richtigen Zusammentreffens beider Momente, des inneren und äußeren bedürfte, um in Wirksamkeit zu treten? Und wenn so, welches sind die Bedingungen des richtigen Zusammentreffens, hat dieses wieder seine regelrechten und gesetzmäßigen Ursachen und welche? Liegt ferner das Princip der Entwickelung in allen und jeden Organismen ohne Ausnahme, oder liegt es nur in partiellen Entwicklungsreihen von Organismen, so daß die eine Linie von Arten ein Entwickelungsprincip in sich behält, die andere dasselbe verliert und stabil wird, in die eine bisher stabil gebliebene Reihe von Organismen ein neues Entwickelungsmoment hineintritt, in die andere nicht? Und je nachdem die Antwort auf diese Fragen ausbliebe oder so oder so ausfiele, ständen wir abermal vor einer neuen endlosen Reihe von Problemen. Allein gerade weil wir mit der Behandlung der Frage nach dem Wie der Entwickelung uns sofort auch unvermeidlich mitten in ein ganzes Meer von noch ungelösten Problemen hineingeführt sehen, so empfiehlt es sich, die

einfachere Frage nach dem bloßen formellen Rahmen der Entwickelung zuerst zu behandeln und nachzusehen, ob nicht wirklich gewichtige Gründe für eine Entwickelung der höheren Organismen aus den nächstverwandten niedrigeren heraus sprechen, noch abgesehen von etwaigen Aufschlüssen über die Ursachen und Modalitäten dieser Entwickelung, und sodann zu sehen, wie sich die Theologie zum Resultat der Beantwortung dieser Frage zu stellen hat.

Und hier ist denn auch sofort zuzugeben, daß es allerdings schon an und für sich unserem Denken und Vorstellen und der Analogie alles übrigen Causulzusammenhangs in der Welt entspricht, anzunehmen, beim Auftreten einer neuen Form des Organischen, welche bei allem Neuen, das sie mit sich bringt, doch der morphologischen und biologischen Anknüpfungspunkte an die nächstniedrigeren Formen von Organismen ganz ohne Vergleich mehr hat als des Neuen, knüpfe der Schöpfer nicht so zu sagen wieder vorne am Anorganischen an und thue so bei jeder neuen Form in tausend- und abertausendmaliger Wiederholung immer größere und immer unvermitteltere Sprünge vom Anorganischen zur immer höher und und immer wieder höher entwickelten organischen Form, sondern er führe das Neue ins Dasein auf der Basis des nächstverwandten Niedrigeren.

Dieser Plausibilität des Denkens und Vorstellens kommt nun auch wirklich von Seiten der exacten Forschung eine Reihe ganz gewichtiger Gründe für einen solchen genealogischen Stammbaum der Organismen entgegen. Nennen wir die gewichtigsten derselben.

Die ersten liegen in der Reihenfolge, in welcher die Organismen auf der Stufenleiter der geologischen Schichten zum Vorschein kommen. Diese Reihenfolge zeigt eine ganz deutliche und entschiedene Entwickelung vom Niedereren zum Höheren; ferner lassen sich sämmtliche Gattungen und Arten dieser fossilen Welt, auch wenn sie noch so weit hinter uns zurück liegen und auf den ersten Anblick noch so fremdartig erscheinen, dennoch mit all ihrer fast unübersehbaren Manigfaltigkeit völlig und willig in das System einreihen, nach welchem die jetzt lebenden Organismen gegliedert sind, bilden mit ihnen ein großes, zusammenhängendes Ganzes mit einigen wenigen Grundtypen, deren Plan sich durch

das ganze System der Organismen von den ältesten Resten der cambrischen Formation an bis zu der ganzen reichen Fauna und Flora der Jetztwelt hindurchzieht und immer reicher und gegliederter modificirt. Noch mehr als das: die Ordnung, in welcher die Classen und Ordnungen der organischen Reiche in der Reihenfolge der geologischen Schichten auftreten, ist dieselbe, welche ihnen auch das System der wissenschaftlichen Classification anweist. Wenn diese Entwickelung nicht in der abstract mathematisch aufwärts steigenden Weise verläuft, daß eine neu auftretende Classe oder Ordnung von Organismen stets auch an die höchst entwickelte Art der nächst niederen Classe oder Ordnung anknüpfte, sondern in der freieren und biegsameren Weise, daß die neue Art einer neu auftretenden Classe oder Ordnung an eine noch verhältnißmäßig niedere, minder differenzirte Form der nächst vorausgehenden Classe sich anschließt, also z. B. die zuerst auftretenden Amphibien nicht an die höchst entwickelten Arten der Fische, sondern an niedrigere anknüpfen, so entspricht das ganz den Verästelungen und Verzweigungen eines Stammbaums, wie ihn die Entwickelungstheorie verlangt. Und wenn diesen Thatsachen andere gegenüberstehen, nach denen eigentliche Uebergangsformen zwischen den verschiedenen Gattungen und Arten noch verhältnißmäßig selten zu finden sind (wiewohl keineswegs so selten, als man noch vor wenigen Jahren annahm) und je und je neue Classen von Organismen in ziemlich entwickelter Form plötzlich und ohne nachweisbare Verbindungsglieder mit nächstniedrigen Organismen in's Dasein treten, wie z. B. die Trilobiten in der silurischen Zeit, so verlieren diese letzteren Thatsachen bedeutend an Gewicht durch die Erwägung, was für ein außerordentlich lückenhaftes Bild von der Fülle des einstigen organischen Lebens wir aus seinen verhältnißmäßig wenigen in den Gebirgsniederschlägen conservirten Resten erhalten, und wie sehr lückenhaft und fragmentarisch noch überdies unsere Kenntniß von der Erdrinde und ihren organischen Einschlüssen bis jetzt immer noch ist.

All' die bis jetzt genannten Gründe, welche die Geologie in Verbindung mit der systematischen Zoologie und Botanik für eine Entwickelung der Arten beibringt, werden noch außerordentlich

verstärkt durch das Licht, welches die Paläontologie und die Pflanzen- und Thiergeographie gegenseitig auf einander werfen. Während nämlich die fossile Fauna und Flora der älteren Schichten noch von keinem geographischen Unterschied in der Vertheilung der Organismen Kunde gibt, sondern von einem über die ganze Erde gleichmäßig verbreiteten Charakter ihrer Bewohner Zeugnis ablegt, so wird dies in der tertiären Zeit anders. Nicht nur zeigen sich hier von der Zeit des sog. Miocen an Spuren einer Abkühlung und dieser entsprechenden Modification der Thier- und Pflanzenwelt gegen die Pole, sondern, was für eine Entwickelung der Arten sehr in's Gewicht fällt, es differenziren sich auch die verschiedenen Continente und Inselgruppen nach ihrer Fauna und Flora ganz analog ihrem jetzigen individuellen Charakter, und jeder Continent zeigt die Vorläufer seiner jetzigen Fauna und Flora in seinen eigenen jüngeren tertiären Schichten, während sie in denen der übrigen Continente fehlen. Man denke an die pliocene Welt der alten Continente mit ihren Tigern, Hyänen, Bären, Antilopen und Dickhäutern, an die fossilen Gürtel- und Faulthiere Südamerikas, an die fossilen Beutelthiere Australiens, an die fossilen Laufvögel Neuhollands. Je näher der Jetztwelt, desto fließender und kleiner ist überall der locale Unterschied zwischen Einst und Jetzt. Wie leicht erklärt sich das alles aus dem Princip der Descendenz, wie schwer ohne ein solches.

Ein weiteres Moment, das für die Descendenz der Arten aus einander in's Gewicht fällt, ist die Reducirbarkeit aller, auch der höchsten organischen Formen auf einen Complex von lauter Zellen, und die embryonale Entwickelung jedes, auch des gegliedertsten Organismus aus einer einzigen Zelle auf dem Weg stetig fortlaufender Theilung und Differenzirung. Es ist eine höchst beachtenswerthe Thatsache, daß die Repräsentanten sehr verschiedener Classen von Organismen, z. B. eines Amphibiums, eines Vogels, eines Säugethiers, eines Menschen in den ersten Stadien ihres embryonalen Wachstums sich in einer Weise entwickeln, daß ihre Formen kaum oder gar nicht von einander zu unterscheiden sind, und daß die embryonale Entwickelung eines höher organisirten Thiers Stadien durchläuft, welche mit dem ausgebildeten Zustand

eines niedereren Thiers auffallende Aehnlichkeit haben (z. B. der Vogel und das Säugethier ein Stadium mit offenbaren Kiemenbögen, wie sie die Fische und Amphibien besitzen); oder, um eine Terminologie zu gebrauchen, wie sie Häckel eingeführt hat: Die Ontogenesis d. h. die Entwickelung des Individuums hat die auffallendste Analogie mit der wahrscheinlichen Phylogenesis, d. h. mit der Entwickelung seines ganzen Stamms.

Endlich erscheint eine morphologische Thatsache, welche schon bisher zu den interessantesten Resultaten der vergleichenden Anatomie gehörte und schon in vergangenen Generationen einen Oken wie einen Goethe, einen Cuvier wie einen Geoffroy St. Hilaire, Männer, die in ihren Anschauungen sonst weit auseinandergingen, auf's tiefste anzog, durch die Entwickelungstheorie in ein ganz neues und unerwartet helles Licht gestellt. Wir meinen die sogenannte Homologie der Organe und haben unter diesem Namen die Thatsache zu verstehen, daß nicht nur die Ordnungen und Familien einer und derselben Classe von Organismen, sondern vielfach auch die Organismen mehrerer Classen zusammen wie z. B. aller Classen der Wirbelthierreihe den einen Grundtypus, nach welchem sie gebaut sind, in einer solchen Weise modificiren, daß auch die Modificationen wieder, so verschieden sie sonst in ihrer äußeren Form und bisweilen sogar in ihren Functionen sein mögen, nach einem gemeinsamen Grundtypus verlaufen. Diese einander entsprechenden, auf eine und dieselbe Stelle am Grundtypus zurückführbaren Organe und Theile verschiedener Organismen heißen homolog. So sind z. B. die Floßen der Fische, die Vorder- und Hinterglieder der Amphibien, der Vögel, der Säugethiere sämtlich einander homolog. Diese Homologie der Glieder geht innerhalb der Säugethierclasse selbst so weit, daß sich an dem Floßenstumpen des Walfisches, am Ruder des Seehunds, an der Grabschaufel des Maulwurfs, an der Tatze des Löwen, am Huf des Pferds, an den Flugfingern der Fledermaus, an der Hand des Affen, an der Hand des Menschen sämtliche Skelettheile bis auf den einzelnen Knochen hinaus mit einander vergleichen und auf einen und denselben morphologischen Ursprung zurückführen, mit einer und derselben Nummer einregistriren lassen. In naher

Verwandtschaft mit dieser Homologie der Organe steht das häufige Vorkommen rudimentärer Organe, d. h. solcher Organe, welche bei der betreffenden Gattung außer Gebrauch sind und daher nur in verkümmerter Form existiren, dagegen an die gleichwerthigen und im Gebrauch stehenden entwickelteren Organe an den entsprechenden Stellen des Organismus in anderen Gattungen erinnern. Solche rudimentären Organe sind beispielsweise die Gliederstumpen im Skelett der Blindschleiche, die Flügelrudimente des Apteryx, die Zähne im Kiefer des Walfischembryo. Hat die Naturwissenschaft in diesen beiden hier zusammengestellten Thatsachen auch bisher schon eine der schönsten Darstellungen von der großartigen und wunderbar fein und beharrlich durchgeführten Einheit im Plan der Schöpfung gefunden, so konnte sie dagegen zur Erklärung dieser Homologie keine anderen als nur rein ideelle Momente bieten. Daß dagegen die Descendenztheorie, falls sie begründet ist, jene einseitig ideelle Erklärung der Homologie der Organe und der rudimentären Glieder aus der Einheitlichkeit des Plans und des Typus auf's schönste noch durch die reellen Momente der Einheit der Abstammung ergänzt, liegt auf der Hand.

Das Gewicht all dieser Thatsachen, von denen wir uns in einer theologischen Zeitschrift freilich nur die allgemeinsten Andeutungen und Umrisse erlauben konnten, wird noch durch den ganzen Reiz der Jugendfrische bedeutend erhöht, mit welchem die meisten derselben in Folge der Neuheit ihrer Entdeckung und wissenschaftlichen Behandlung auftreten: und so ist es denn in der That nicht zu verwundern, wenn die gegenwärtige Generation der Naturforscher ihr vollstes Interesse dem Gedanken der Entwickelung zuwendet und viele derselben in ihm den Schlüssel zur Lösung einer ganzen Reihe von Räthseln finden oder zu finden glauben, vor denen als vor einem verschlossenen Buche die Wissenschaft bisher stehen geblieben war.

Einer der eifrigsten und erfolgreichsten Bebauer dieses Feldes ist Professor Dr. Ernst Häckel in Jena. Die freundliche und bewundernde Zustimmung, die er von Seiten Darwins, des berühmten Urhebers der ganzen Bewegung, gefunden hat, gibt ihm das Recht, von allen, die in diesen Fragen ein selbständiges

Urtheil suchen, in vollem Maße Beachtung zu verlangen, und niemand wird seine „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ (Berlin, Reimer, 4. Aufl. 1873) ohne reiche Belehrung und Anregung aus der Hand legen, so viel oberflächliche Philosophie und feindselige und ungerechte Urtheile über die christliche Weltanschauung er auch mit in den Kauf nehmen muß, worüber wir nachher noch ein ernstes Wort zu reden haben. Für die Selectionstheorie, die wir nachher besprechen, nimmt Häckel den vollen Werth einer unerschütterlich fest begründeten Theorie in Anspruch, so entschieden, daß er Darwin als den Begründer einer ganz neuen wissenschaftlichen Weltanschauung und Culturperiode der Menschheit frischweg in Eine Reihe mit Copernikus stellt. Wenn er dagegen von der Entwickelungs- und Stammesgeschichte der organischen Reiche redet und uns die verschiedenen Stammbäume des Thier- und Pflanzenreichs und ihrer Classen und Ordnungen vorführt, so spricht er dabei wiederholt das volle Bewußtsein aus, daß seine Aufstellungen vor der Hand noch hypothetische sind, und gibt deswegen auch noch verschiedenen Möglichkeiten, z. B. denen einer Abstammung des gesamten Gebiets der Organismen und seiner Reiche und Classen von einer einzigen Grundform oder von mehreren durch wiederholte Urzeugungsacte entstandenen Urformen (dem monophyletischen und den polyphyletischen Stammbäumen), offenen Spielraum. Trotz diesem hypothetischen Charakter seiner Stammbäume ist es immerhin von entschiedenem Werth, sich einmal an concreten, wenn auch noch hypothetischen Entwickelungsreihen wenigstens die Möglichkeit solcher Thier- und Pflanzenstammbäume und die problematischen Linien ihrer Entwickelungen vorstellbar machen zu können. So folgt man denn auch nicht ohne lebhaftes Interesse dem thierischen Stammbaum des Menschen, den er uns gibt. Auf einer Stufenleiter von 22 Sprossen führt er uns durch die muthmaßliche thierische Ahnenreihe des Menschen. Indem er uns bei jeder Stufe zur Veranschaulichung den jetzt noch lebenden Repräsentanten der dort erreichten Höhe und Modalität der Organisation nennt, beginnt er mit der Monere, dem niedrigsten und einfachsten der uns bekannten Organismen, einen Plasmaklümpchen ohne Kern und ohne Hülle, noch nicht einmal vom Formwerth

einer Zelle; hierauf steigt er in lauter kleinen und plausibel sich darstellenden Schritten in die Höhe, schlägt zwischen Stufe 8 und 9 durch den Uebergang von den Seescheiden oder Ascidien zu den lanzettfischähnlichen Gebilden die Brücke von der wirbellosen Ahnenreihe zu den Wirbelthieren, führt uns von den noch schädellosen Wirbelthieren, zu denen der Lanzettfisch gehört, zu den Rundmäulern, von diesen zu den Urfischen, denen der Haifisch noch am nächsten verwandt geblieben ist, von diesen zu den Lurchfischen, deren Repräsentanten heute noch im Amazonenstrom-Gebiet, in Senegambien und in Australien gefunden werden, von diesen zu den Lurchen, von diesen zu den durch's Schnabelthier noch repräsentirten Monotremen oder Stammsäugethieren, von diesen zu den Beutelthieren, von diesen zu den Halbaffen, von da zu den Schwanzaffen, und ehe wir's uns versehen, lautet Nr. 20 Menschenaffen, Nr. 21 Affenmenschen, sprachlose Urmenschen, Alali, und Nr. 22 Menschen, homines.

Was hat nun die Theologie zu all diesen Aufstellungen zu sagen? Wir denken: wenig oder nichts, weder in Zustimmung noch in Abwehr, abgesehen von dem willigem Zugeständnis, daß sie von jedem gut begründeten und wohl gesicherten Resultat der Naturwissenschaft, laute es so oder so, auch ihre Erkenntnis von der Modalität des göttlichen Wirkens bereichert findet. So lange die Naturwissenschaft innerhalb ihrer Grenzen bleibt d. h. auf dem Gebiet der natürlichen Erscheinungen die Thatsachen, die sie vorfindet, richtig zu beobachten und auf den Zusammenhang von natürlichen Ursachen und natürlichen Wirkungen zurückzuführen sucht, so lange heißt ihr Thun, in die Sprache der Theologie übersetzt, nichts anderes als Erforschung der Modalitäten des göttlichen Schaffens und Wirkens, und auch die Entstehung der Arten wird selbst in dem bis jetzt noch nicht eingetretenen Fall, daß die Naturwissenschaft sie in ausreichender Weise natürlich zu erklären vermag, dennoch vom religiösen Bewußtsein und vom theologischen Denken auch fernerhin noch ebenso gewiß auf das göttliche Wollen und Schaffen reducirt werden, als das religiöse Bewußtsein und das theologische Denken schon längst die Entstehung des Individuums einerseits durch den Naturzusammenhang von Zeugung und Geburt

bedingt sehen, andererseits trotz dieser Erkenntnis auf Gottes Schöpferwillen und Schöpferthat zurückführen. Wer schon im Gedanken einer Entstehung der Arten durch Entwickelung einen Conflict mit dem Gedanken der göttlichen Schöpferthätigkeit findet, der muß durch jeden vollgültigen Nachweis irgend eines Naturzusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung auch eine Lücke in den Gedanken einer göttlichen Vorsehung und Weltregierung gerissen sehen. Und wer schon durch die bloße Aufnahme eines Gedankens der Entwickelung in seine Anschauung von der Entstehung der Welt den Begriff eines göttlichen Schaffens gefährdet sieht, der muß die Anklage einer solchen Gefährdung gegen die biblische Schöpfungsurkunde selber erheben, welche ja gerade die Schöpfung der organischen Wesen so erzählt, daß sogar ihre Entwickelung aus dem noch tiefer Stehenden, aus den Elementen der Erde und des Wassers heraus klar ausgesprochen ist. Man lese nur den Wortlaut der biblischen Erzählung: „Und Gott sprach: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut u. s. w. Und es geschahe also, und die Erde ließ aufgehen u. s. w. Und Gott sprach: Es errege sich das Wasser mit Thieren u. s. w. Und Gott sprach: Die Erde bringe hervor lebendige Thiere u. s. w. Und es geschahe also." Auch der Gedanke des Allmählichen in der Entwickelung bringt uns keinen Anstoß, da wir ihn von anderen Analogien her längst in unsere Weltanschauung aufgenommen haben. Jedes organische Individuum, das höchst organisirte so gut wie das niedriger stehende, entwickelt sich von der einfachen Zelle des Eies bis zu dem höchsten Stadium, das es überhaupt zu erreichen bestimmt ist, in einer Allmählichkeit, bei der man auf keinem einzigen Stadium seiner Entwickelung den Moment angeben kann, mit welchem die neue Gliederung eintritt: alle neuen Stadien treten allmählich mit lauter momentan unmerklichen Uebergängen in's Dasein, und erst wenn sie schon einen gewissen, wenn auch noch so schwachen Grad der Ausbildung und Consolidirung erreicht haben, fallen sie unter die Beobachtung. Auch der Mensch nach Leib und Seele und Geist macht hievon keine Ausnahme. Er entwickelt sich von der einfachen Zelle des Eies durch alle Stadien physischer und psychischer Entfaltung hindurch bis zum vollen Mannesalter mit

dem ganzen Reichtum seiner geistigen und sittlichen Thätigkeit nach dem Gesetze allmählicher Entwickelung. Keine Seite seines Wesens, auch diejenigen nicht, durch welche er sich von allen Naturbedingtheiten der übrigen Schöpfung unterscheidet, tritt momentan und unvermittelt in's Dasein, nicht das Selbstbewußtsein, nicht die freie That mit sittlicher Verantwortung, nicht das Leben in den Ideen, nicht das Gottesbewußtsein, so wenig wie in der embryonalen Entwickelung die verschiedenen Organe und ihre Gestaltung. Wenn uns die allmähliche Entwickelung des menschlichen Individuums vom Ovum an bis zum entfalteten Menschen nicht hindert, dem, was den Menschen erst wahrhaft zum Menschen macht, dem Selbstbewußtsein, der Vernunft, der sittlichen Selbstbestimmung ihren vollen specifischen Werth zuzuerkennen, so wird auch die generelle Entwickelung des Menschengeschlechts aus den niedereren Geschöpfen heraus, falls sie sich je wissenschaftlich bewahrheiten sollte, in unserer Anschauung vom Wesen des Menschen, von seinem specifischen Werth, von seiner Stellung theils innerhalb und theils über der Natur nichts ändern.

So lange insbesondere die Entwickelungstheorie die Möglichkeit und sogar die große Wahrscheinlichkeit offen läßt, daß, wenn nicht sämtliche Arten von Organismen, so doch ihre bedeutenderen Gruppen, und dann ganz gewiß auch der Mensch, ihr Dasein nur durch neue Agentien erhalten, welche innerhalb der bisher existirenden Organismen und auf dem Boden der in diesen waltenden Gesetze auftreten, ohne doch auch schon die Ursache ihres Daseins und ihrer Wirksamkeit in jenen schon existirenden früheren Organismen zu haben: so lange ändert die Entwickelungstheorie auch nur gar nichts an der bisherigen religiösen Weltanschauung und theologischen Denkweise. Denn ob die Pflanzen und Thiere, welche Gott „ein jegliches nach seiner Art" erschuf, aus einander hervorgingen oder ein jedes derselben immer wieder aus dem Boden des Anorganischen, das berührt doch nur die äußerste Peripherie unseres religiösen und theologischen Nachdenkens über die göttliche Causalität und die creatürliche Mittelursache ihres Daseins. Und um auch die brennendste der Fragen in's Auge zu fassen: ob der Erdenkloß, aus dem Gott der Herr den Menschen machte, ein anorganischer

Stoff der Erde, Staub oder Schlamm war, oder ein thierischer Organismus, das ändert in unserer Anschauung über Erschaffung, Wesen, Werth und Bestimmung des Menschen unendlich wenig.

Ja selbst für den Fall, der bis jetzt freilich noch in der weitesten nebelgrauen Ferne abstract formeller Möglichkeiten liegt und auf nichts sich stützt als auf oberflächlich metaphysische Hypothesen und außerhalb des Naturerkennens liegende Abstractionen, selbst für den Fall, daß sich die Entwickelungstheorie im Sinn einer rein immanenten Entwickelung bewahrheiten sollte, so daß wirklich von der ersten Entstehung eines Organismus und des organischen Lebens an, ja, was die letzte Consequenz wäre, von der Entstehung des Weltalls an alles Folgende und Höhere aus dem Vorausgehenden und Niedereren heraus, d. h. aus denselben Kräften heraus, die schon in dem Niederen als solchem lagen, sich entwickelt hätte, aus Kräften heraus, die demnach schon in den Urbestandtheilen des Weltalls, in den Atomen lägen: selbst für diesen Fall hätte die Entwickelungstheorie der Theologie erst recht vonnöthen; nur fragt es sich, ob in solchem Fall die Theologie geneigt wäre, einer rasend gewordenen Wissenschaft aus der Klemme zu helfen, in die sie sich selber gestürzt hat. Denn da es schon dem einfachen Denkgesetz widerspricht, Bedingung und Unterlage mit Ursache zu verwechseln und anzunehmen, daß das Niedrigere die Ursache des Höheren ist, so müßten nach jener Theorie absoluter Entwickelung alle Potenzen zu dem, was nachher in's Dasein tritt, bis zu einem Plato hinauf, schon als Realursachen in den Atomen liegen. Dann aber hätten wir entweder dieselbe Manigfaltigkeit, die wir jetzt im System der gewordenen Welt sehen, schon im System der Atome, aus denen sie geworden ist, und bedürften nicht nur zur Erklärung dieser entwickelungs-schwangeren Kraftfülle in den einzelnen Atomen sondern insbesondere auch zur Erklärung ihrer qualitativ und quantitativ so überaus passend geordneten und so überaus zweckmäßig wirkenden Manigfaltigkeit einer sie schaffenden und ordnenden höchsten Intelligenz und Allmacht von einer Gottesfülle, wie sie auch die Plerophorie christlichen Glaubens nicht noch gesteigerter sich denken kann. Oder aber läge in allem und jedem Atom die latente Kraft zu aller und jeder Entwickelung. Dann aber lehrt

doch der Augenschein, daß nun einmal in der factisch so gewordenen Welt nicht nur ein Vielerlei von Zuständen, sondern in diesem Vielerlei von Zuständen System und Ordnung, Gliederung und Entwickelung ist. Will man nun nicht durch die Reduction dieser Gliederung und manigfaltigen Entwickelung auf den reinen Zufall auf alles Denken darüber im voraus verzichten, so bedürfte auch diese Consequenz der absoluten Entwickelungsannahme wiederum wie die vorhin erwähnte erste Alternative schon zur Erklärung des Daseins dieser so Hohes in sich bergenden Atomenkräfte einer höchsten Intelligenz und Allmacht, zudem aber bedürfte sie auch noch einer alles ordnenden und regierenden Intelligenz, welche überall da die Ventile der Entwickelungskraft zuzuhalten hätte, wo jene Atome oder Atomencomplexe, Summationsphänomene oder wie man sie heißen mag, auf ihrem Entwickelungslauf stille stehen und sich begnügen müssen, nur ein Stein, ein Baum, ein Fisch zu werden und zu bleiben, statt das zu werden, wozu sie alle die Kraft und den Trieb in sich haben, ein monistischer Culturmensch.

Doch genug der Beschäftigung mit Träumen, mit deren bloßer Erwähnung wir nothgedrungen schon weit in unseren 3. Abschnitt hinübergreifen mußten, deren Heraufbeschwörung an dieser Stelle übrigens nicht uns zur Last fällt, sondern Stimmführern moderner Wissenschaft, die sonst keineswegs ohne Bedeutung sind, z. B. dem Verfasser der höchst beachtenswerthen anonymen Schrift: „Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie“ (Berlin, Karl Dunckers Verlag, 1872).

Derartige Ausschreitungen in's Gebiet des Metaphysischen beweisen nur, was wir von Anfang an dem Leser nicht aus dem Auge rücken wollten, daß die Descendenztheorie nicht nur entfernt noch nicht alle Räthsel des Daseins erklärt, wie uns ihre begeistertsten Stimmführer laut und oft genug verkündigen, sondern daß überhaupt diese Theorie auch noch in jener allgemeinsten Form, in der wir ihr einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zuerkennen dürfen, vor der Hand nur erst den Rangwerth einer Hypothese besitzt, freilich nicht einer unmotivirten, willkürlichen, und darum werthlosen oder vielmehr geradezu irreführenden, wie deren schon zahllose auf allen Gebieten des Naturerkennens ausgeheckt worden

sind, sondern den Werth einer guten, fruchtbaren Hypothese, eines plausiblen, durch eine ganze Reihe von Thatsachen unterstützten Versuchs, Ursprung, Zusammenhang und Manigfaltigkeit der Arten aus der Einheit ihres Stammbaums zu erklären. Solche gute Hypothesen, Theorien im Hypothesenrangwerth, wie wir sie heißen können, haben schon oft auch in ihrem hypothetischen Stadium zu den fruchtbarsten Beobachtungen und Entdeckungen geführt, bis sie entweder wie die älteren chemischen und physikalischen Theorien, die Imponderabilienlehre u. dgl. von der wissenschaftlichen Arena verschwanden und durch andere Erklärungsversuche verdrängt wurden oder, wie z. B. das copernicanische System vom Rang einer guten und fruchtbaren Hypothese zu dem einer allseitig und wohl begründeten Theorie sich erhoben. So hat denn auch die Descendenztheorie trotz ihrer dermalen nur erst hypothetischen Natur doch schon das entschiedene Verdienst, daß sie gewaltig zu immer weiterem Forschen treibt, immer neue Thatsachen zutage fördert, immer neue Gesichtspunkte für die systematische Anordnung der Organismen aufschließt und so den Kreis der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse wesentlich erweitert. In dieser Auffassung berühren wir uns mit den Ausführungen von Prof. Dr. Otto Köstlin in seiner inhaltsreichen Schrift: „Ueber die Grenzen der Naturwissenschaft" (2. Aufl.; Tübingen, Fues, 1874), obwol diese zu der ganzen durch Darwin in Fluß gesetzten Bewegung eine noch skeptischere Stellung einnimmt, als die Ausführung, die wir oben gegeben haben.

Den vollen Werth einer sicher und wohl begründeten Theorie würde die Entwickelungstheorie freilich sofort erreichen, wenn es gelänge, nicht bloß das Daß einer Entwickelung der Arten zu behaupten, sondern das Wie dieser Entwickelung nachzuweisen. Eben dies hat nun Darwin mit seiner Selectionstheorie versucht.

II. Die Selectionstheorie.

Darwin geht zur Begründung seiner Selectionstheorie, durch welche die Entwickelungstheorie erst ihre feste Basis bekommen soll,

von der doppelten Thatsache der individuellen Variabilität und der Vererbung aus, d. h. von der Thatsache, daß kein einziges Individuum dem anderen Individuum einer und derselben Art absolut gleich ist, sondern jedes individuelle, wenn auch noch so kleine und unbedeutende Abweichungen und Eigentümlichkeiten hat, und daß jedes Individuum eine Tendenz hat, nicht nur seine generellen und speciellen, sondern auch seine individuellen Eigentümlichkeiten zu vererben. Für gewöhnlich und bei unveränderten Verhältnissen der Umgebung wird die Variation der Arten, die durch die combinirte Wirkung jener zwei Thatsachen oder Gesetze erzeugt werden müßte, wieder ausgeglichen durch die geschlechtliche Kreuzung der Individuen: daher die fast durchgängige Stabilität der jetzt lebenden Arten, die auch da noch wahrnehmbar ist, wo unsere Beobachtungen um Jahrtausende zurückgehen. Nun kommt aber zu den zwei vorhin genannten Thatsachen der individuellen Abänderung und der Vererbung noch eine dritte: jede Art erzeugt viel mehr Samen, Eier oder Junge, als die Existenzbedingungen ihres geographischen Aufenthalts gestatten, oder, um der von dem englischen Nationalökonomen Malthus (1766—1834) in seinem „Essay on the Principles of Population" ausgesprochenen Beobachtung auch in ihrer Wahrheit für die Thier- und Pflanzenwelt Ausdruck zu geben: die Thier- und Pflanzen-Individuen wollen sich in einem geometrischen Verhältnis vermehren; ihre Existenzbedingungen dagegen, ihre Nahrung vor allem, vermehren sich nur im arithmetischen Verhältnis. Es geht also thatsächlich und nothwendig innerhalb jeder Art von Pflanzen und Thieren stets eine große Anzahl von Individuen zu Grunde, und es entsteht so ein Kampf um's Dasein. Welche Individuen werden in diesem Kampfe siegen? Die Antwort auf diese Frage holt sich Darwin von der Züchtung der Hausthiere und der Culturpflanzen und sagt: wie der Mensch in seiner veredelnden Einwirkung auf die Natur neue Spielarten dadurch gewinnt und fixirt, daß er unter allen Individuen, die ihm zugebote stehen, diejenigen zur Nachzucht auswählt, welche die gewünschten Eigenschaften am ausgeprägtesten besitzen, und so durch eine Reihe von Generationen hindurch fortfährt, so verfährt im Kampf um's Dasein die natürliche

Zuchtwahl. Es werden einmal die stärksten und lebenszähesten Individuen in diesem Kampf um's Dasein überleben und wieder Nachkommen erzeugen, und sodann insbesondere diejenigen Individuen, welche irgend eine individuelle Eigenschaft besitzen, die ihnen in jener Concurrenz einen Vorsprung verschafft, also z. B. irgend eine Modification der Farbe, die sie leichter als ihre Kameraden vor dem Auge der natürlichen Feinde verbirgt, irgend eine Modification in den äußeren Organen, die ihnen den Zugang zu ihrer Nahrung erleichtert u. dgl. Vermöge des Vererbungsgesetzes werden diese günstigen Eigenschaften eine Neigung haben, auch bei den Nachkommen wieder aufzutreten, und vermöge des Variationsgesetzes werden sie sich im Verlauf der Generationen noch mehr steigern, wol auch gliedern und ganz neue Entwickelungsreihen anbahnen, — immer vorausgesetzt, daß die äußeren Daseinsbedingungen einigermaßen wechseln und so neue individuelle Eigenschaften der Individuen in ihrem Kampf um's Dasein nothwendig machen: denn bei constanten äußeren Verhältnissen wird die unendlich manigfaltige Kreuzung der Individuen ein stets wirksames Gegengewicht gegen ihre Variation bilden.

Zu dieser natürlichen Zuchtwahl, welche zwar auch beständig wirksam ist, doch in Zeiten sich verändernder Existenzbedingungen erst stärker ihre verändernden Einflüsse bethätigen kann, kommt nun noch die geschlechtliche Zuchtwahl, welche zu allen Zeiten gleichmäßig stark wirkt und insbesondere auf die Schönheit in Farbe und Form und bei den Vögeln auch noch im Gesang fördernd und productiv einwirkt. Erst in seinem Buch über die Abstammung des Menschen gab Darwin der geschlechtlichen Zuchtwahl, mit der er die natürliche Zuchtwahl in der Anpassung an die Lebensbedingungen ergänzte, eine hervorragendere Stellung.

All' diese Veränderungen gehen nun natürlich sehr allmählich vor sich. Allein die Geologie lehrt uns, daß seit dem ersten Auftreten organischen Lebens auf Erden ganz ungeheuere Zeiträume verflossen sind, und so können denn aus der Summe vieler kleiner Veränderungen endlich Veränderungen und Entwickelungen entstanden sein, die groß genug sind, um die Entstehung des ganzen Reichtums der gegenwärtigen wie der vergangenen Flora und Fauna aus

einer Entwickelung durch natürliche Zuchtwahl im Kampf um's Dasein, dessen Resultat das Ueberleben des Passendsten ist, zu erklären.

Wie das Organische und sein Leben selbst entstanden ist, läßt Darwin zunächst noch unerklärt.

Die schwächste Seite, die bei dieser Theorie zuallernächst in die Augen springt, ist ihre Unfähigkeit, den Einwurf zu entkräften, daß die freie Kreuzung in der Fortpflanzung die Vererbung und Fixirung individueller Eigenschaften stets wieder neutralisiren muß. Deshalb fassen neuerdings Darwinisch denkende Gelehrte, die das Gewicht jenes Einwurfs fühlen, an ihrer Spitze Moriz Wagner, einen schon von Leopold v. Buch ausgesprochenen Gedanken wieder auf und ergänzen die Selectionstheorie durch die Migrationstheorie, d. h. durch die Annahme, einzelne wenige Individuen haben sich von der Masse ihrer Artgenossen getrennt, sei es durch Wanderung (daher der Name der Hypothese); sei es infolge von unfreiwilliger Isolirung durch Inselbildung, durch Hebung oder Senkung des Festlands u. dgl., und nun haben die so getrennten Exemplare nicht nur ihre individuellen Eigenschaften fortgepflanzt, ohne durch Kreuzung mit der Masse ihrer Artgenossen sie wieder dem Verlust preiszugeben, sondern auch in Folge veränderter Anpassungsverhältnisse sich neu verändert und diese Aenderungen, wenn die neuen Verhältnisse stabil wurden, gleichfalls stabil gemacht. Daß diese Modification der Selectionstheorie durch die Migrationstheorie eine höchst plausible und unentbehrliche Ergänzung derselben ist, soweit sich überhaupt der ganze Gesichtspunkt der natürlichen Zuchtwahl festhalten läßt, liegt auf der Hand.

Auch die Selectionstheorie nun zusamt ihrem Zweig, der Migrationstheorie, erklärt manches, was bei der bisherigen Scheu vor allen Erklärungsprincipien, die irgend mit einer Transmutation der Arten zusammenhiengen, unerklärt war. Wie einfach erklärt sie z. B. die Verschiedenheit verwandter Species je nach ihrer geographischen und klimatischen Lage, wie einfach die Anpassung der Farbe vielfach verfolgter Thiere an die Farbe ihres Aufenthaltsorts, von den Säugethieren und Vögeln an bis abwärts zu den Insecten, insbesondere Wasserlarven und Würmern, wie einfach

überhaupt alles, was mit der Anpassung an die Umgebung und die Lebensbedingungen zusammenhängt. Das ganze reizende Kapitel von der sog. Mimicry (das englische Wort ist bei den Naturforschern auch in's Deutsche übergegangen) findet hier seine Lösung. Man versteht darunter die Thatsache, daß manche Thier- oder Pflanzenarten in Gestalt und Farbe die äußere Erscheinung von ganz anderen vielleicht sehr nahe stehenden, vielleicht auch sehr weit entfernten Organismen nachahmen, und man findet, daß diese Mimicry besonders häufig da auftritt, wo die Verkleidung dem Individuum einen Schutz vor seinen Verfolgern gewährt. Die bekanntesten Beispiele aus unserem Klima sind die Spannerraupen, die im Zustand der Ruhe einem Zweige des Baumes oder Strauches, auf dem sie leben, täuschend ähnlich sehen; in anderen Gegenden gibt es noch eine Menge der überraschendsten Aehnlichkeiten, z. B. Schmetterlinge, die in ruhender Stellung dem Blatt einer Pflanze gleichen, die in ihrer Heimat ganz besonders häufig ist, Orchideen mit Bienen-, Fliegen-, Schmetterlings- und Spinnenähnlichkeit u. dgl. Wallace, der Mitbegründer der Darwinischen Theorie, hat diesen Gegenstand in seiner „Natural Selection" mit besonderer Vorliebe behandelt.

Allein trotz all dem Licht, das die Selectionstheorie auf manche Zweige der Naturwissenschaft wirft, hat sie ihre ganz bedeutenden Lücken, und eben in der Gegenwart scheint die Naturforschung auf einem Wege zu sein, auf dem sie sich anschickt, ihr eine nur untergeordnete Stellung in der Erklärung von der Mannigfaltigkeit in der Welt des Organischen anzuweisen.

Abgesehen davon, daß heute noch, soweit die Erfahrung reicht, innerhalb der jetzt lebenden Formen der organischen Reiche die Unveränderlichkeit der Species bei allem Wechsel ihrer äußeren Existenzbedingungen eine Thatsache ist so weit und allgemein, daß ihr gegenüber die nachweisbaren Veränderungen der Arten zu einem sehr kleinen Kreis von Thatsachen zusammenschwinden, erklärt jene Theorie im besten Fall nur die Erhaltung und Weiterbildung einer schon entstandenen Variation, nicht aber ihre erste Entstehung selber. Diese, die erste Entstehung wirft sie auf ein Chaos von Zufälligkeiten zurück, die den Charakter des

Zufälligen auch dadurch noch nicht verlieren, daß sie Häckel aus der Ernährung und Anpassung entstehen läßt. Denn wenn die Fortbildung der Arten dadurch geschieht, daß alle Individuen einer Art individuelle Verschiedenheiten haben, die zunächst zufällig sind, in zufälligen Verschiedenheiten der Ernährung, der Localität, kurz der individuellen Existenzbedingungen ihren Grund haben, und wenn nun die Erhaltung und Fortpflanzung eines neuen Charakters dadurch geschieht, daß im Kampf um's Dasein derjenige Charakter ausgewählt und von der Natur begünstigt und erhalten wird, der dem Individuum für seine Existenz günstiger ist, so fällt die Ursache seiner Entstehung in das Gebiet des Zufälligen: er ist neben 100 und 1000 anderen Eigenschaften anderer Individuen derselben Species, die im Kampf um's Dasein wieder verschwinden, geradeso wie diese unbrauchbaren Individualeigenschaften aus Gründen entstanden, die für das zur Weiterentwickelung bestimmte Individuum zunächst zufällig sind. So ruht die ganze Triebkraft der Weiterentwickelung des Organischen nur insoweit in den Organismen selbst, als diese in ganz chaotischer Weise die Möglichkeit aller denkbaren individuellen Verschiedenheiten in sich tragen, darunter etliche für die Entwickelung brauchbar, etliche für die Entwickelung unbrauchbar sind. Das eigentliche Moment der Entwickelung aber liegt nicht in ihnen, sondern außer ihnen, in der sie umgebenden und auf sie einwirkenden Welt. Statt daß also die Selectionstheorie den Plan und die Ordnung in der Welt des Organischen und alles, worin bisher die Wissenschaft den Lohn ihrer Arbeit sah, die Erscheinung der Welt als eines Kosmos wirklich erklärt, schneidet sie vielmehr aller Erklärung den Nerv ab und hebt den Zufall auf den Thron. Es ist deshalb nur ein gerechter und wohlverdienter Spott, wenn der ehrwürdige Nestor der Zoologen, K. E. v. Baer, in der Beilage zur Allg. Zeitung vom 10. Mai 1873, Nr. 130 an die Akademie von Lagado in Gullivers dritter Reise erinnert, wo ein Weiser alle Wörter seiner Sprache in allen ihren grammatikalischen Formen auf Würfel schrieb, alle Würfel kunterbunt in einander verschob, und so oft 3 oder 4 Würfel zusammenkamen, deren Worte einen Sinn gaben, den Satz aufschrieb, um so die Quintessenz alles Tiefsinns zu

sammeln. Der verdiente Zoologe hat seitdem das Kerngeschütz, dessen vernichtende Kraft gegenüber einer trunken gewordenen Wissenschaft er schon in jenem kurzen Artikel so meisterhaft zu zeigen wußte, in einer besonderen Broschüre der Mitwelt zum Gebrauch übergeben: „Zum Streit über den Darwinismus“ (Dorpat, Gläser, 1873).

Ein lehrreiches englisches Werk, das in ähnlicher Weise wie wir der Descendenztheorie eine große Bedeutung zuspricht, dagegen die Selectionstheorie mit scharfer Kritik beleuchtet und ein reiches Detail zoologischer und botanischer Thatsachen bietet, ist das Werk von George Mivart: „On the Genesis of Species“ (London and New York, Macmillan & Comp., 2ª ed., 1871), p. 342.

Endlich aber ist das Princip der natürlichen Zuchtwahl schon in sich selber in vielen und gerade in den allerwichtigsten Fällen als Erklärungsprincip für die Entstehung neuer Formen geradezu unbrauchbar. Viele und gerade die wichtigsten Organisationen zeigen sich zwar in ihrer vollendeten Ausbildung als äußerst zweckmäßig für die Erhaltung der Arten und Individuen und demnach als äußerst günstig im Kampf um's Dasein; allein es ist in keiner Weise abzusehen, wie sie in ihrem ersten Entstehen, im ersten leisen Auftreten derjenigen individuellen Variationen, welche nach dem Selectionsprincip zu ihnen hätten führen müssen, irgend einen Vortheil im Kampf um's Dasein hätten bieten sollen. Vielmehr müssen zum Theil diejenigen neuen Organe und Organsysteme, welche in ihrem entwickelten Auftreten ihren Trägern einen hohen Vorsprung bieten, in ihrem ersten, keimartigen Auftreten, wie es die Selectionstheorie verlangt, dem Thiere eher hinderlich als förderlich gewesen sein. Dies springt besonders deutlich in die Augen beim Versuch, das Auftreten der wichtigsten Reihe, der Wirbelthierreihe, aus dem Selectionsprincip zu erklären. Welchen hohen Rang die cerebrale Ausbildung des Nervensystems mit der Wirbelsäule der genannten Thierreihe gegenüber von den wirbellosen Thieren verleiht, bedarf keiner Auseinandersetzung. Aber welchen Vortheil im Kampf um's Dasein einem wirbellosen Thierorganismus seine erste leichte Abweichung vom ganglienartigen Nervensystem und seine erste leichte Hinneigung zum cerebrospinalen

System, dieser durch und durch innerliche Vorgang, verschaffte, ist nicht abzusehen. Wenn Vorgänge von so ungeheurer Tragweite von der reinen Auswahl des Passendsten im Kampf um's Dasein abhängig gemacht werden, so offenbart sich darin nur die ungeheure Oberflächlichkeit, deren sich diejenigen schuldig machen, welche die Selection zum einzigen Erklärungsprincip aller organischen Weiterbildungen machen wollen.

Dieser Gesichtspunkt ist der brauchbare Kern von K. Ch. Plancks Schrift: „Wahrheit und Flachheit des Darwinismus, ein Denkstein zur Geschichte heutiger deutscher Wissenschaft" (Nördlingen, Beck, 1872; 210 SS.), — einer Schrift, der wir auch das eben genannte Beispiel entnommen haben. Er erkennt es als Wahrheit und Verdienst des Darwinismus an, daß er auch in der Entwickelungsgeschichte des Organischen die Erkenntnis durchgeführt hat, daß alle Entwickelung von dem noch ganz undifferenzirten Ganzen ausgehe und allmählich erst zur vollen Differenzirung und individuellen Ausbildung fortschreite. Seine Flachheit aber bestehe darin, daß er die andere und noch wichtigere Seite dieses Gesetzes organischer Entwickelung nicht zu finden und zu begründen vermocht habe, wonach die Entwickelung von der beherrschenden inneren Concentrirung der Theile ausgehe und ebenso in der fortschreitenden Vollendung dieser Concentrirung ihr Wesen habe. Wir werden es Planck als großes Verdienst anrechnen dürfen, daß er mit philosophischem Scharfblick und kundiger Hervorhebung des interessantesten naturhistorischen Details dem Darwinismus seine rein mechanische Aeußerlichkeit nachweist, die es ihm unmöglich macht, einen Plan der Welt und eine vom Centralen ausgehende Entwickelung zu sehen. Allein wenn er die Naturwissenschaft an ein so bestimmt individuell gefärbtes Philosophem binden will, wie seine philosophische Weltconstruction es ist, bei der er schließlich bei allen Erdbewohnern bis zum Menschen hinauf nichts sieht als ein Product polarer Einzelcentren, hervorgerufen durch die schaffende centrale Erdentwickelung, so kann er es uns nicht verargen, wenn wir über das natürliche treibende Princip der Entwickelung lieber ein Non liquet aussprechen, als daß wir uns an einen wenn auch noch so tiefsinnigen philosophischen Mysticismus binden ließen, wie

ihn sein System uns bietet. Auch wünscht wol jeder unbefangene Leser, daß er beim Mitsprechen in Fragen, welche die ganze gebildete Welt aller Völker in Bewegung setzen, nicht so geradezu die Oberflächlichkeit dem wissenschaftlichen Nationalcharakter der Engländer und die Innerlichkeit und Tiefe dem der Deutschen zugesprochen hätte, zumal da er ja selbst gestehen muß, daß man in diesen Fragen gegenwärtig nirgends mit volleren Segeln auf dem seichten Fahrwasser der Oberflächlichkeit sich treiben läßt, als in Deutschland.

Was wir an der Selectionstheorie mangelhaft fanden, gibt auch Darwin in seinem zweitneuesten Werke, dem über die Abstammung des Menschen, an verschiedenen Stellen willig zu, daß sie nämlich nicht hinreichend ist, das Entstehen aller Structuren zu erklären, und daß viele Structuren in den Organismen die Ursache ihrer Entstehung und Vererbung im Organismus selbst und nicht in der Zuchtwahl haben müssen; vgl. deutsche Ausgabe, Bd. I, S. 132—134; Bd. II, S. 341. Ja er erklärt Bd. I, S. 132 das Uebersehen dieser Thatsache für eines der größten Versehen, welches er bis jetzt in seinem Werke über die Entstehung der Arten entdeckt habe.

Fragen wir nun, wie sich die Theologie zur Selectionslehre zu stellen hat, so wird sie sich natürlich mit dem gesunden Forschen und Nachdenken auf allen Gebieten des Wissens insoweit auch solidarisch verbunden fühlen, daß sie mit einem Erklärungsprincip für die Manigfaltigkeit der organischen Formen, das so große Lücken und Unzulänglichkeiten zeigt wie die Selectionstheorie zumal in ihrer exclusiven Anwendung, keine besondere Sympathie an den Tag legt; allein als Theologie und im Namen der Religion dagegen Protest zu erheben kann sie sich keineswegs berufen fühlen, sie wird vielmehr die Lösung auch dieser Frage, soweit sie eine naturhistorische ist und bleibt, ruhig der Arbeit der Naturforscher überlassen. Ihre Position ist eine so feste, von der Existenz- und Entstehungsweise der Dinge dieser sichtbaren Welt unabhängige, daß sie zwar das, was ihr die Naturwissenschaft als gesichertes Resultat ihrer Forschungen bietet, auch theologisch verwerthet, deutet und zurechtlegt und damit ihre Erkenntnis über die Modalitäten des

göttlichen Wirkens in der Welt bereichert, in ihren Principien aber von den Resultaten der Naturforschung unabhängig bleibt. Im Gegentheil, wie wir oben nachweisen zu können glaubten, daß die Descendenztheorie auch in ihren äußersten Consequenzen, wenn sie ihre letzten Erklärungsprincipien sucht, der Theologie erst recht bedürfe, so werden wir dasselbe Urtheil auch über die Selectionstheorie fällen müssen. Nehmen wir einmal den Fall an, der freilich, nicht zunächst aus theologischen, sondern aus rein naturhistorischen und auch philosophischen Gründen vor der Hand ganz unglaublich ist, daß sich die Selectionstheorie als ausschließliches und vollgenügendes Erklärungsprincip für die Entstehung aller Organismen bis zum Menschen hinauf durchaus bewahrheite, so sehen wir doch in der so entstandenen Welt des Organischen überall vernünftigen Zusammenhang, Plan, Ordnung und eine Symbolik des Geistes und seiner ganzen reichen Ideenwelt. Nun aber bliebe uns nur eine doppelte Wahl. Entweder müßten wir annehmen, daß die Kräfte, welche aus der chaotischen Menge der verschiedenen und variablen Individuen immer das Passendste auswählen und weiter bilden und durch diesen Proceß die ganze Manigfaltigkeit der organischen Welt produciren, nicht nur in sich selbst blind sind, sondern auch bis zu ihrem letzten und obersten metaphysischen Ursprung hinauf eine blind wirkende Ursache haben: dann aber wäre die organische Welt nicht etwa nur ein Product der blinden Nothwendigkeit, sondern des reinen Zufalls, denn die Gründe der so und so beschaffenen Organisation aller einzelnen Organismen lägen ja nicht in ihnen, sondern außer ihnen, und zwar in den zufälligen Lebensbedingungen, die sie umgeben, und wenn jeder einzelne Organismus seine ganze Modalität dem Zufall verdankte, so hätte auch die Gesamtheit der Organismen kein anderes Erklärungsprincip als den Zufall. Hiemit aber wäre alle Wissenschaft an ihrer völligen Bankerotterklärung angekommen. Oder aber müßten wir annehmen: weil die in der Zuchtwahl thätigen Kräfte so überaus Vernünftiges, den denkenden Geist Anziehendes und Befriedigendes und schließlich im Menschen und seiner Geschichte das Selbstbewußtsein mit seinem ganzen intellectuellen und ethischen Gehalt produciren, in sich selbst aber bewußtlos und blind sind, so

muß ihr Zusammenwirken von einer höchsten Intelligenz geleitet sein, welche jene so überaus vernunftgemäßen und geistgetränkten Resultate hervorbringt. Dann aber haben wir den vollendeten Theismus und innerhalb dessen den locus von der göttlichen Vorsehung in einer Ausdehnung und Tragweite, wie ihn auch die glaubensvollste Theologie und Orthodoxie niemals aufzustellen für nöthig befunden hat. Denn dann wäre die göttliche Vorsehung nicht nur das lenkende Princip in der Welt, sondern geradezu das producirende, das schöpferische Princip.

III. Die metaphysischen Voraussetzungen und Consequenzen.

So zeigt sich denn freilich schon auf dem jetzigen Stadium unserer Untersuchung das im Eingang ausgesprochene Bedauern gerechtfertigt, daß die Theologie überhaupt jetzt schon zu einem Votum in all diesen Fragen genöthigt wird: denn sie treten uns in einem Stadium der Unfertigkeit entgegen, wie sie kaum größer sein könnte. Auf der einen Seite drängen die gewichtigsten Evidenzen auf die Möglichkeit, wo nicht Wahrscheinlichkeit eines genealogischen Zusammenhangs der organischen Arten unter einander hin, und auf der anderen Seite erweist sich die Selectionstheorie, der einzige ernstlich angestellte Versuch, diese Genealogie zu *erklären* und dem angenommenen *Daß* der Entwickelung durch das nachgewiesene *Wie* der Entwickelung eine feste Stütze zu geben, als ein so lückenhafter und ungenügender Versuch, daß er selbst noch auf allen seinen Seiten nach Stützen und Grundlagen verlangt.

Kein Wunder, daß deshalb diejenigen, welche die Selectionstheorie dennoch festhalten und ein von der Natur selbst dem fragenden Menschengeist trotz allem Anklopfen bis jetzt noch nicht dargebotenes Erklärungsprincip der Entwickelung sich durchaus erzwingen wollen, sich über ihr Erkenntnisgebiet hinaus zu metaphysischen Voraussetzungen und Consequenzen führen lassen, welche alle den Charakter des Problematischen und Hypothetischen mehr oder weniger an sich

tragen, ja zum großen Theil aus den bestmotivirten Gründen geradezu zurückzuweisen sind.

1. Beginnen wir unsere Rundschau mit den metaphysischen Voraussetzungen, durch welche der Descendenz- und Selectionstheorie eine Basis gegeben werden soll.

Weder die Descendenztheorie noch die Entwickelungstheorie erklärt das erste Entstehen der Organismen, die Entstehung des Lebens. Darwin selbst bleibt mit vollem Bewußtsein vor dieser Schranke des Erkennens stehen und sagt schon in seinem Werk über den Ursprung der Arten geradezu: „Ich nehme an, daß wahrscheinlich alle organischen Wesen, die jemals auf dieser Erde gelebt, von irgend einer Urform abstammen, welcher das Leben zuerst vom Schöpfer eingehaucht worden ist." Noch viel unzugänglicher gegen jede natürliche Erklärung zeigt sich die erste Entstehung des Bewußtseins, sowol in seiner niedersten Form als einfache Empfindung, als in seiner höchsten als Selbstbewußtsein mit seinem höchsten theoretischen und praktischen Inhalt als Leben im Reich der Ideen und als freie sittliche Entscheidung. Wer die Entstehung des Lebens und die Entstehung des Bewußtseins naturwissenschaftlich erklären will, der muß nothwendig die Kluft, vor die er sich gestellt sieht, mit Hypothesen überbrücken.

Nun könnten wir freilich unserem Kapitel, das von den metaphysischen Voraussetzungen handelt, zur Einleitung noch eins vorsetzen, das etwa die Ueberschrift führt: Physikalische Voraussetzungen und Einfälle. Hiezu wäre z. B. der Einfall zu rechnen, der vor etlichen Jahren einige Aufmerksamkeit erregte: Der erste Organismus und erste Lebenskeim sei aus den außerirdischen Welträumen von irgend einem Weltkörper aus mit einem Meteorstein oder ähnlichen Fragment einst auf die Erde geschleudert worden (vgl. die Jahresversammlung der British Association vom Jahr 1871 und Prof. Thomson's Rede). Allein es liegt allzusehr auf der Hand, daß hiemit die erste Entstehung des organischen Lebens ja durchaus noch nicht erklärt, sondern nur die Schwierigkeit um einen Schritt weiter hinausgeschoben wird, es wäre denn, daß die bekannte materialistische Theorie vom ewigen Kreislauf aller Dinge dadurch die derbste Veräußerlichung erhalten sollte, die

überhaupt denkbar ist, — ein Resultat, das dieser Anschauung bei der großen Oberflächlichkeit, die ihr anklebt, vielleicht nicht ganz unwillkommen ist.

So schreiten wir denn sofort zu den metaphysischen Versuchen, die gemacht worden sind, um die große Lücke der Descendenz- und Selectionstheorie zu ergänzen und die Entstehung des Lebens und des Bewußtseins, in erster Linie die Entstehung des Lebens, physikalisch zu erklären.

Wir nennen zunächst den bekanntesten und nächstliegenden Versuch, der sich noch mehr diesseits als jenseits der Grenze zwischen Physik und Metaphysik bewegt, und folgen in seiner Schilderung der Autorität, die sich unter allen namhaften Naturforschern am rückhaltslosesten zu ihm bekennt, der Autorität Häckels im dreizehnten, theilweise auch schon im ersten Vortrag seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte". Dieser Versuch besteht darin, daß der Unterschied zwischen Organischem und Anorganischem verwischt, ja geradezu bestritten wird, daß auch das, worin das Organische am bestimmtesten vom Anorganischen sich unterscheidet, und das ist nicht die chemische Zusammensetzung, nicht die Form, sondern das Leben und die organische Lebensbewegung, daß auch diese dem Organischen ausschließlich eigentümliche Lebensbewegung auf die rein chemischen Ursachen eigentümlich modificirter Eiweißverbindungen zurückgeführt wird, und daß man nun auf Grund dieser vorausgesetzten Identität des Organischen und Anorganischen annimmt, die ersten Organismen seien in Folge von den nämlichen Kräften, die auch schon in der anorganischen Natur vorhanden und wirksam sind, auf dem Wege der entsprechenden chemischen Verbindung der Elemente durch Urzeugung, generatio aequivoca, entstanden. Entstanden die ersten und einfachsten Organismen in einer anorganischen Bildungsflüßigkeit, so hieße ihre Entstehung Autogonie, entstanden sie in einer organischen Bildungsflüßigkeit, einem Plasma oder Protoplasma, so hieße ihre Entstehung Plasmagonie. Das eine wie das andere werde auch dadurch sehr plausibel gemacht, daß die Chemie schon eine ganze Reihe von organischen Kohlenstoffverbindungen herzustellen im Stande war. Gelinge es ihr vollends, auch noch die Eiweißverbindungen in ihren

Laboratorien zu erzeugen, so sei die tiefe Kluft zwischen organischen und anorganischen Körpern, die man früher allgemein festhielt, eigentlich ganz beseitigt, und für die Vorstellung der Urzeugung der Weg gebahnt. Die einzig richtige Vorstellung sei (Vorl. 1) überhaupt nur die, daß alle Materie beseelt, die anorganische und organische Natur eins sei, daß alle Naturkörper, die wir kennen, gleichmäßig belebt seien, daß der Gegensatz, welchen man zwischen lebendiger und todter Körperwelt aufstelle, nicht existire. Da nun aber nach dieser „Plastidentheorie“ mit der einfachsten Zelle oder „Plastide“, der Monere, schon auch die Differenzirung der Urzelle in eine Vielheit von Zellen und in die höheren und höchsten Organisationen hinauf gegeben und die allein hinreichende Ursache für die ganze Entwickelungsreihe der Organismen bis zum Menschen hinauf gefunden ist, so dürfte fortan auch unser alter Freund, Famulus Wagner, in seinen interessanten Versuchen, den homunculus zu fabriciren, nicht mehr wie bisher zu der traurigen Rolle der Vereinsamung verurtheilt bleiben, sondern er hätte höchst unerwarteter- und für ihn höchst erfreulicherweise eine ganze Schar wissenschaftlicher und zum Theil berühmter Männer zu theilnehmenden Zuschauern und eifrigen Mitarbeitern gewonnen.

Schon der naturwissenschaftliche Laie hat bei der Lectüre der Auseinandersetzungen, die ihm die Identität der anorganischen und organischen Bewegungen beweisen sollen, in keiner Weise den Eindruck überzeugender Beweiskraft: das, wovon er erst die Ueberzeugung gewinnen soll, die Identität der organischen und der anorganischen Molecularbewegungen, wird durchaus nur behauptet und weder nach dem Ursprung, noch nach dem Wesen dieser Bewegungen bewiesen. Der Umstand, daß auch im lebendigen organischen Individuum, wenn es einmal da ist, sämtliche chemischen und physikalischen Kräfte nahezu ebenso wirksam bleiben, wie in der Welt des Anorganischen, und der Umstand, daß eine Menge Vorgänge im gesunden und kranken Lebensproceß, die man früher nicht erklären konnte und schlechtweg der „Lebenskraft“ zuschrieb, jetzt ihre physiologische, chemische und mechanische Erklärung gefunden haben, wird in geschickter Weise dazu verwerthet, um den Leser glauben zu machen, als sei die Entstehung des Lebens selbst

im Grunde ebenso verständlich und wissenschaftlich ebenso erklärbar, wie seine Erhaltung und Fortpflanzung, wenn es einmal da ist, einigermaßen erklärbar ist, und als sei die Bewegung, welche fortwährend im Innern eines lebendigen Organismus vor sich geht und welche ihm in der Ernährung und im Wachstum die Stoffe der Außenwelt zuführt und assimilirt, im Grunde dieselbe wie die, durch welche der Krystall anschießt oder Zucker und Salz in der Flüßigkeit vergeht. Je entschiedener wir bei solchen Behauptungen den Eindruck des Unerwiesenen bekommen, desto klarer wird es uns, daß hier das menschliche Wissen einfach an einem noch ungelösten Räthsel stillesteht. Sehen wir nun vollends, wie so scharfsinnige physikalische Denker und so anerkannte Autoritäten auf dem Gebiet des Forschens und Nachdenkens über Atomen- und Molecularkräfte wie der überdies der Descendenztheorie sonst ganz freundlich zugethane Fechner („Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte der Organismen", Leipzig, Breitkopf u. Härtel, 1873; 108 SS.) den ganzen und bleibenden Unterschied zwischen Organischem und Anorganischem in gar nichts anderem zu finden wissen als eben darin, daß die Bewegung der organischen Moleculartheile eine von der Bewegung der anorganischen Moleculartheile verschiedene ist, so gehen wir, auch ohne Männer vom Fach zu sein, in unserem Urtheil gewiß sicher, wenn wir in jenen schnell fertigen Schilderungen nichts anderes finden, als eine den Thatsachen offen wiedersprechende und die Schwierigkeiten zudeckende Voraussetzung.

Diese ganze Auffassung führt nun aber nothwendig, wenn sie nicht ganz und gar in der Luft hängen soll, noch um alle denkbaren Zwischenstufen weiter zurück bis zur letzten Erklärung sämtlicher Vorgänge und Erscheinungen in der Natur, welche der denkende Geist, soweit er sich innerhalb der Grenzen der geschaffenen Welt bewegt, überhaupt zu versuchen im Stande ist, bis zur Erklärung sämtlicher Vorgänge und Erscheinungen der Welt aus den Kräften, Zuständen und Bewegungen ihrer ersten und letzten Elemente. Der einzige derartige Erklärungsversuch, welcher, wenn auch mit verschiedenen Modificationen, in der Gegenwart aufgestellt worden ist, ist die Atomentheorie.

Es bricht sich freilich unter den Forschern allmählich immer mehr die Erkenntnis Bahn, daß diese ganze Theorie selbst nur eine Hypothese ist, dadurch entstanden, daß der menschliche Geist in der Verfolgung der endlichen Ursachen des Bestehenden sich an der Grenze seines Erkennens angelangt findet und doch den Trieb in sich hat, in der Erklärung des Seienden immer noch um einen Schritt weiterzugehen. Es haftet dieser Hypothese deshalb auch die Antinomie an, die sich überall da einstellt, wo wir in der Erkenntnis dessen, was in Raum und Zeit existirt, die Grenze des Erkennbaren zu überschreiten suchen. Sind nämlich die Atome Theilchen, die immer noch einen Raum einnehmen, so ist nicht abzusehen, wie sie wirklich letzte Bestandtheile und nicht weiter theilbar sein sollen; und nehmen sie keinen Raum ein, so ist nicht abzusehen, wie irgend eine wenn auch noch so große Summe des Raumlosen einen Raum und seine Erfüllung zu constituiren im Stande ist. Außerdem beruht die ganze Atomentheorie auf der handgreiflichen Fiction, daß sie das, was uns bei den gröberen, in die Sinne fallenden Erscheinungen der Körperwelt unerklärt bleibt und um dessen willen die ganze Theorie aufgestellt wird, eigentlich doch nur ebenso unerklärt auf die feinsten, der unmittelbaren Sinnenwahrnehmung nicht mehr zugänglichen Minimaltheile der Materie zurückführt und überträgt, ohne daß uns durch eine solche Reduction eine Erklärung jener Erscheinungen gegeben oder auch nur erleichtert würde. Man vergleiche hierüber den Vortrag, den E. du Bois-Reymond am 14. Aug. 1872 auf der Naturforscherversammlung zu Leipzig über die Grenzen des Naturerkennens gehalten hat (Veit & Co., Leipzig 1872; 40 SS.).

Nichtsdestoweniger hat die Atomentheorie immerhin ihren Werth. Sie ist nicht nur eine jener fruchtbaren und brauchbaren Hypothesen, welche stets zu weiterem Forschen anregt und dem Chemiker und Physiker ein handliches X für seine Untersuchungen und Berechnungen bietet, sondern wir verdanken auch der consequenten Verfolgung ihrer Gedanken einige sehr wesentliche Fortschritte im wissenschaftlichen Nachdenken über die materielle Welt überhaupt. So ist es ein offenbarer und wirklicher Fortschritt im metaphysischen Denken, an dem selbst die tiefer denkenden Vertreter des Materialismus willigen

Antheil nehmen, und den wir eigentlich nur dem consequenteren Ausbau der Atomentheorie verdanken, daß man jetzt nicht mehr Stoff und Kraft einander gegenüberstellt als die zwei Correlate, deren Zusammensein und Zusammenwirken die Welt constituire, sondern daß man erkannt hat, wie der Stoff, die Materie, selbst etwas nur Phänomenales und das, was die Materie constituirt, nur ein Zusammenwirken von Elementar- oder Atomenkräften ist. Philosophische Geister der verschiedensten Richtung, ein J. H. Fichte („Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung", Leipzig, Brockhaus, 1873; 283 SS.) und Ulrici, ein Ed. v. Hartmann, der anonyme Verfasser der bedeutendsten und beachtenswerthesten von allen neueren materialistischen Schriften „Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie" (Berlin, Carl Duncker, 1872; s. oben), sie alle begegnen sich in dieser Erkenntnis. Ein Häckel, Strauß, der eben genannte Anonymus und Andere verwerthen sie noch weiter in der Richtung, daß sie eben um dieser Atomentheorie willen den alten Gegensatz zwischen Idealismus und Materialismus gar nicht mehr gelten lassen, sondern ihn in der höheren Einheit des „Monismus" aufgelöst sehen. Zugleich geben sie diesem Namen und Begriff noch die weitere Ausdehnung, daß sie ihn der gesamten theistischen Weltanschauung entgegenstellen, welche sie in seltsamer Verkennung der Stellung, welche der Begriff der Welt im theistischen Gedankensystem einnimmt, und in ganz willkürlichem Misbrauch eines Namens, der schon längst seinen ganz bestimmten und wohlbekannten Begriff und Inhalt hat, kurzweg als „Dualismus" abfertigen.

Ist nun einmal (wovon wir oben ausgiengen) die wesentliche Identität von organischer und anorganischer Bewegung behauptet, dann ist es allerdings nur noch ein Schritt der Consequenz, die Entstehung des Lebens aus der Mechanik der Atome zu erklären, und auch ein Du Bois-Reymond steht noch ganz in dieser Gedankenströmung, wenn er in dem vorhin genannten Vortrag die Unerklärbarkeit der Entstehung des Lebens für eine nur temporäre hält und alle Lebenserscheinungen im Gebiet der Schöpfung so gut wie die Gestaltungen und Bewegungen der anorganischen

Welt in dieser Mechanik der Atome aufgehen läßt. Auf diesem Standpunkte der Erklärung der gesamten Erscheinungswelt aus der Mechanik der Atome gibt es, die Richtigkeit dieses Standpunkts vorausgesetzt, nur noch eine Kluft, die von unserem Erkennen nicht überbrückt werden kann, und diese ist die Entstehung der Empfindung und des Bewußtseins. Es ist ein sehr anerkennungswerthes Zeichen der Rückkehr atomistischer Denker zur oft vermißten Nüchternheit, daß ein so bedeutender Vertreter dieser Richtung wie Du Bois-Reymond in der genannten Rede neben der Aufstellung der einen Grenze unseres Naturerkennens, nämlich der oben berührten Antinomie in der Vorstellung der Atome, seinen ganzen Vortrag im Nachweis der anderen Grenze unseres Naturerkennens gipfeln läßt, welche darin bestehe, daß wir die Entstehung der Empfindung und des Bewußtseins aus der Mechanik der Atome heraus weder jetzt erklären können, noch auch jemals zu erklären im Stande sein werden.

Ein Strauß überbrückt jene Kluft freilich mit Leichtigkeit, wenn er in seinem „Alten und Neuen Glauben", 2. Aufl., S. 210 einfach sagt: „Wenn unter gewissen Bedingungen Bewegung sich in Wärme verwandelt, warum sollte es nicht auch Bedingungen geben, unter denen sie sich in Empfindung verwandelt?" Ob die Nachwelt, auf deren besseres Verständnis er sich bei diesem kühnen Wort beruft, für eine solche Verwischung des qualitativen Unterschieds von dem, was das Wesen der Empfindung ausmacht, und jedem wenn auch noch so zarten materiellen Bewegungs- oder Schwingungsvorgang, in dessen Gebiet auch die Wärme gehört, ein empfänglicheres Organ haben wird als die gegenwärtige Generation sowol der Naturforscher als der Philosophen, welche jenen Spruch mit ziemlich einmüthigem Kopfschütteln aufgenommen haben, dürfen wir getrost der Zukunft überlassen, an die er appellirt hat.

Ein anderer Versuch, jene Kluft zu überbrücken, geht einen ähnlichen Weg wie der oben zurückgewiesene Versuch, den Unterschied zwischen organisch lebendiger und anorganischer Bewegung zu verwischen: er verwischt den Unterschied zwischen Empfinden und Nichtempfinden, läßt alles in der Welt eine Empfindung haben und legt schon sämtlichen Atomen gleichmäßig

Empfindung bei. Dies thut der anonyme Verfasser der schon oben erwähnten Schrift: „Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie“, indem er eine schon von E. v. Hartmann in seiner „Philosophie des Unbewußten“, S. 490 aufgeworfene, aber noch unbeantwortet gelassene Frage, ob die Atome Empfindung haben, wieder aufnimmt und bejahend beantwortet. Vgl. auch Zöllner, Naturforschung u. Kometennatur.

Hartmann hat freilich auch schon durch sein Postulat einer Pflanzenseele, sowie durch seine ganze Theorie des Unbewußten derartigen Gedanken vorgearbeitet, und wir können ihnen die Anerkennung einer gewissen Consequenz nicht versagen. Wenn einmal das Empfinden aus der materiellen Welt heraus erklärt werden soll, dann ist es freilich nicht anders zu erklären als so, daß es in der Welt schon vor dem concreten Auftauchen der Erscheinungen des Bewußtseins in ihr auf irgend eine Weise und von möglichst weit hergeholten Anfängen an, d. h. also eben schon in ihren Atomenelementen enthalten ist. Ein solcher Gedanke ist auch ohne Vergleich tiefer, als jene Deductionsweise des vulgären Materialismus, welche in naivster Weise alles Höhere als solches aus dem Niedrigeren als solchem entstehen läßt, die Pflanze und das Thier aus dem Anorganischen, den Menschen aus dem Thier, den Geist aus dem Stoff, den Gedanken aus dem freien Gehirnphosphor (obwol, nebenbei bemerkt, kein lebender Organismus, also auch das Gehirn nicht, jemals freien Phosphor enthält; vgl. Robert v. Mayer, Naturwiss. Vorträge [Stuttgart, Cotta, 1871; 76 SS.], S. 15) und welche diese und alle übrigen Versündigungen an Logik und Erfahrung mit der Annahme von möglichst kleinen Schritten, in unermeßlichen Zeiträumen stetig wiederholt, beruhigt zudeckt. Allein so willig wir jener Annahme von einer Empfindung der Atome diese Anerkennung größerer Consequenz und tiefer gehenden Denkens zollen, so ist sie uns doch nur ein großartiger Beweis, zu welcher Verwirrung der Begriffe und zu welcher Verwischung und Vermischung alles dessen, was Gott einmal in seiner Welt gesondert hat, es führen muß, wenn wir trotz allem Sträuben der Thatsachen eine Erklärung des ganzen Reichtums der Welt aus nichts weiterem heraus als aus dem

ungeschiedenenen Einerlei der ersten atomistischen Existenz uns erzwingen wollen.

Wollen wir einmal absolut atomistisch denken und eine Erklärung der Welt und ihres Inhalts aus den Atomen heraus erzwingen, dann bleibt uns nichts übrig, als neben gewissen gleichmäßigen und ursprünglichen Kräften und Eigenschaften, die allen Atomen gemeinsam wären, noch eine große ursprüngliche Manigfaltigkeit der Atome anzunehmen, eine Anzahl Atome mit den Kräften, Anlagen und Eigenschaften nur zu den anorganischen Existenzen, wieder andere mit den Anlagen zu den organischen Existenzen, unter diesen etliche mit der Anlage und dem Trieb der Entwickelung nur bis zum Protistenreich, andere mit den Anlagen der Entwickelung zu den Lebensformen des Pflanzenreichs, wieder andere mit den Anlagen der Entwickelung zu den Lebensformen des Thierreichs, und unter den letzteren, den psychophysischen Atomen endlich auch solche mit der Anlage zur höchsten, zur pneumatischen Entwickelung, aus denen, sobald die gegebenen Bedingungen es zuließen, schließlich das Menschengeschlecht hervorgegangen wäre: — eine Atomentheorie, welche warlich der Schwierigkeiten ein gut Theil weniger darböte als jede andere, so wenig wir sie ernstlich aufzustellen gemeint sind. Wir sind vielmehr der Ueberzeugung, daß jeder Versuch, mit der Atomentheorie als einem Schlüssel zum Welträthsel Ernst zu machen, je tiefer er geht, nur desto eclatanter zeigt, was wir oben aussprachen, daß nämlich jede atomistische Lösung des Weltproblems nur eine großartige Fiction ist, welche die Schwierigkeiten in der Erklärung der Erscheinungswelt zu lösen verspricht und dieselben, statt sie in Wirklichkeit zu lösen, vielmehr nur auf die Elemente und Anfänge zurückverlegt.

Nicht günstiger können wir auch den Versuch Fechners in der oben angeführten Schrift beurtheilen, die Welt und insbesondere die Entstehung und Entwickelung des Organischen aus der Atomentheorie heraus zu erklären. Er findet in den kosmischen Bewegungen der Planeten und Himmelskörper die größte Unähnlichkeit mit den Molecularbewegungen der anorganischen Körper auf Erden, dagegen die größte Aehnlichkeit mit den Molecularbewegungen der organischen Körper. Er sieht daher im ganzen Weltall einen Organismus, dessen Seele mit bewußtem Geiste Gott ist, und läßt die „kosmor-

ganische" Bewegung in die „molecularorganischen" Bewegungen sich differenziren, welche nach einem allumfassenden Princip der Tendenz zur Stabilität, mit welchem er die Darwinischen Entwickelungs- und Selectionsgesetze ergänzt sehen will, nicht nur sich als Organismen erhalten und fortpflanzen, sondern auch anorganische Molecularbewegungen und anorganische Massen und Zustände aus sich aussondern und in diese übergehen. So ist ihm das Organische in jeder Beziehung das Erste vor dem Anorganischen, sowol im großen Ganzen, im Makrokosmos, als in den Entwickelungsprocessen der einzelnen Weltkörpersysteme, der einzelnen Weltkörper und ihrer Bestandtheile. Es ist dies eine wirklich überraschende und kühne Darstellung der alten und immer wieder neuen Idee vom Makrokosmos und Mikrokosmos, aber ob sie die Probe besteht, ist eine andere Frage. Ob sich ihr die Thatsachen fügen, mögen die Physiker und Metaphysiker nachsehen; daß die Theologie eine Anschauung vom Wesen Gottes zurückzuweisen hat, in welcher dieser in keinem anderen Verhältnis zur Welt steht als in dem der Seele, wenn auch der bewußten Seele zum Leib, ist wohl kaum eine Frage.

All' diese Versuche, bei den Fragen nach den Mittelursachen dessen, was Raum und Zeit erfüllt, über die letzten endlichen Ursachen, welche uns die exacte Forschung nennt, noch zu weiteren endlichen Ursachen zurückzugehen, die uns von der exacten Forschung nicht mehr gezeigt, sondern von der Metaphysik angeboten werden, beweisen schließlich doch nur, daß der Geist einen nöthigenden Trieb in sich hat, von der Wirkung zur Ursache aufzusteigen, einen Trieb, der so lange nicht zur Ruhe der Befriedigung kommt, bis er von den endlichen Ursachen allen zur Endursache selbst aufgestiegen ist, zur Ursache, die nicht mehr Wirkung einer anderen Ursache, sondern schlechthin Ursache ist. Ob es uns in unserem discursiven Erkennen der Welt vergönnt sein wird, in der Kette der endlichen Ursachen von den Gliedern, an denen unsere Erkenntnis bis jetzt stille stehen muß, noch um weitere Glieder voranzugehen, wissen wir nicht; es ist uns aber durchaus wahrscheinlich. Solange uns aber dieser Fortschritt nicht vergönnt ist, gewährt es keine wahre Befriedigung für den Geist, über jene Grenzen hinaus metaphysisch-physikalische Phantasiereisen zu machen, zu denen wir

all' jene Atomentheorien mit einander zu rechnen haben. Wirkliche Befriedigung fühlen wir vielmehr nur dann, wenn wir von der Grenze aus, die unserem Wissen vor der Hand gesteckt ist, die eine Seite dieser Grenzlinie, das Gebiet des exacten Wissens, in möglichst voller Ausdehnung uns aneignen, auf der andere Seite der Grenzlinie aber, statt in abstracten Möglichkeiten neuer denkbarer, aber noch unerkannter Mittelursachen ruhe- und resultatlos uns zu ergehen, sofort das thun, was wir schon von jeder uns bekannten Mittelursache aus thun dürfen, nämlich dahin aufsteigen, wohin wir uns doch mit Nothwendigkeit getrieben fühlen, zur Ursache, die nicht mehr zugleich wieder Wirkung einer anderen Ursache, sondern die absolute Ursache aller Dinge ist, zum lebendigen Gott, dem Schöpfer und Herrn Himmels und der Erde.

Darum gewährt uns auch eine Rechenschaft über die Grenzen der Naturwissenschaft, wie sie uns in der oben erwähnten Schrift von Otto Köstlin gegeben wird, eine viel größere Genugthuung als jene andere von Du Bois-Reymond, welche in einer Mechanik der Atome schwelgt, die selbst in so hohem Grade noch erst ein Problem ist. Dort dagegen haben wir bei vollem Verständnisse für das Metaphysische doch die Grenzlinie dessen, was bis zur Stunde sicher erkannt ist, scharf und klar gezeichnet, so daß wir genau sehen, wo sich unser Wissen auf festem, und wo es sich auf hypothetischem Boden bewegt, und ein solches Wort eines Naturforschers ist in unserer Zeit der unmotivirtesten Grenzüberschreitungen und der wildesten Theorien, denen wir auf Seite der Naturforscher so vielfach begegnen, ein wahres Verdienst. Uns ist es bei der Rückkehr von jenen physikalisch-metaphysischen Excursionen zu diesem festen Boden des exacten Wissens einerseits und des Aufschwungs zum lebendigen Gott anderseits ähnlich zu Muthe wie dem, der aus dickem Nebel in freien Sonnenschein, aus fieberhafter Sumpfluft auf Wald- und Bergeshöhen zurückkehrt, und wir fühlen uns ordentlich angeheimelt, wenn wir uns wieder schlicht und einfach anschicken dürfen in der Natur eine Darstellung göttlicher Gedanken, ein Werk göttlicher Allmacht, Weisheit und Liebe, eine Grundlage für die Erreichung göttlicher Ziele zu erkennen, und wenn wir uns in der Verfolgung dieser Gedanken

endlich auch einmal wieder sympathisch eins wissen mit jedem kindlichen und schlichten Christengemüth, das noch aufrichtigen Herzens ausrufen kann: „Herr, wie sind deine Werke so groß und viele! Du hast sie alle weislich geordnet, und die Erde ist voll deiner Güter!“ Ein solches Geständnis mag für viele Ohren sehr unwissenschaftlich klingen, sehr aufrichtig ist es gewiß.

2. Es bleiben noch die metaphysischen Consequenzen zu nennen übrig, welche aus der Descendenz- und Selectionstheorie und aus ihren metaphysischen Voraussetzungen gezogen werden.

Bei unserem vorigen Ausflug in das Gebiet des Metaphysischen konnten wir uns noch gewissermaßen als harmlose Zuschauer fühlen, die dem Labyrinth, in welches sich unsere Führer verwickeln, um der Aussicht auf frohe Rückkehr willen beruhigt zuschauen. Anders wird unsere Stellung gegenüber von den metapysischen Consequenzen, welche wir von etlichen der entschiedensten Anhänger des Darwinismus gezogen sehen.

Die Descendenz- und Selectionstheorie soll nämlich allen und jeden Zweckbegriff, die gesamte Teleologie aus dem Gebiete des Erkennens, Zweck und Ziel aus dem Gebiet der Welt „eliminiren“. Die natürliche Zuchtwahl löse das scheinbar unlösliche Problem, die Zweckmäßigkeit als Resultat zu erklären, ohne sie dabei als Princip zu Hülfe zu nehmen. (Das Unbew. v. Stdp. d. Phys. u. Desc., S. 29.) Nicht nur unsere altbekannten Materialisten wie Büchner u. A., nicht nur Männer, die sich die Eliminirung eines persönlichen Gottes und des Christenthums zu ihrer wissenschaftlichen Lebensaufgabe machen wie Strauß in seinem letzten literarischen Vermächtnis, sondern auch Naturforscher wie Häckel und unser schon öfter erwähnter Anonymus predigen uns das mit einem Feuer und einer Siegeszuversicht, daß wir nicht wissen, ob wir mehr staunen sollen über das naive wissenschaftliche Selbstgefühl, mit welchem sie uns diesen Hohn auf alle Geistteswissenschaften, diesen Todesstoß für alle ethischen Principien und Ziele als gesichertes Resultat allerneuester Wissenschaft anbieten, oder über die gutmüthige Gläubigkeit, mit welcher ein großer Theil auch desjenigen Publicums, das nicht ganz auf eigenes Nachdenken verzichtet, diese große civilisatorische Errungenschaft des

19. Jahrhunderts annimmt und in den publicistischen Kleinhandel bringt.

Vergegenwärtigen wir uns einen Augenblick diese Anschauung in ihrer Totalität. Nach ihr ist der ganze Reichtum der Welt, der organischen wie der anorganischen, nicht das Product eines Gedankens, nicht das Product einer Vernunft, die es so wollte, sondern nur das Resultat von Kräften, die blind und in mechanischer Nothwendigkeit ohne Zweck und Ziel wirken. Auch der Mensch selbst und der menschliche Geist mit seinem ganzen reichen Inhalt, das ganze Menschengeschlecht mit seiner ganzen Geschichte, mit all' seinen geistigen und ethischen Zielen ist nichts anderes als nur Resultat, und zwar Resultat von blind und in mechanischer Nothwendigkeit wirkenden Kräften. Ein Ziel, dem die Entwickelung zustrebt, gibt es nicht, eine sittliche Weltordnung gibt es nicht, *πάντα ῥεῖ*. Wer dies für Consequenzen hält, die wir nur aus Uebelwollen jener Anschauung andichten, der lese Strauß' „Alten und Neuen Glauben", oder dem wollen wir aus einem Buch, das vielleicht dem Theologen weniger zur Hand ist und das unter den naturwissenschaftlichen Erscheinungen der Gegenwart eine glänzende Stelle einnimmt, einige Stellen citiren. Wir lesen in Häckels „Nat. Schöpfungsgeschichte", 3. Aufl., S. 18: „Diese optimistischen Anschauungen (von jener vielgerühmten Zweckmäßigkeit in der Natur oder von jener vielgerühmten Allgüte des Schöpfers) haben leider ebenso wenig reale Begründung, als die beliebte Redensart von der ‚sittlichen Weltordnung', welche durch die ganze Völkergeschichte in ironischer Weise illustrirt wird ... Wenn Sie das Zusammenleben und die gegenseitigen Beziehungen der Pflanzen und der Thiere mit Inbegriff des Menschen näher betrachten, so finden Sie überall und zu jeder Zeit das Gegentheil von jenem gemüthlichen und friedlichen Beisammensein, welches die Güte des Schöpfers den Geschöpfen hätte bereiten müssen, vielmehr finden Sie überall einen schonungslosen, höchst erbitterten Kampf Aller gegen Alle. Nirgends in der Natur, wohin Sie auch Ihre Blicke lenken mögen, ist jener idyllische, von den Dichtern besungene Friede vorhanden, vielmehr überall Kampf, Streben nach Vernichtung des Nächsten und nach Vernichtung der directen Gegner. Leidenschaft und Selbst-

sucht, bewußt oder unbewußt, ist überall die Triebfeder des Lebens .... Auch in dieser Beziehung bildet der Mensch keine Ausnahme von der übrigen Thierwelt." S. 30 u. 31: „Die dualistische oder teleologische (vitale) Weltanschauung muß die organische Natur (warum nicht auch die anorganische? A. d. Ref.) als das zweckmäßig ausgeführte Product eines planvoll wirkenden Schöpfers ansehen. Sie muß in jeder einzelnen Thier- und Pflanzenart einen ‚verkörperten Schöpfungsgedanken' erblicken, den materiellen Ausdruck einer zweckmäßig thätigen Endursache oder einer zweckthätigen Ursache (causa finalis) .... Die von Darwin ausgebildete Entwickelungstheorie dagegen muß zu der monistischen oder mechanischen (causalen) Weltanschauung hinführen. Im Gegensatz zu jener dualistischen oder teleologischen Auffassung betrachtet dieselbe die Formen der organischen Naturkörper, ebenso wie diejenigen der anorganischen, als die nothwendigen Producte natürlicher Kräfte. Sie erblickt in den einzelnen Thier- und Pflanzenarten nicht verkörperte Gedanken des persönlichen Schöpfers, sondern den zeitweiligen Ausdruck eines mechanischen Entwickelungsganges der Materie, den Ausdruck einer nothwendig wirkenden oder mechanischen Ursache (causa efficiens). Wo der teleologische Dualismus in den Schöpfungswundern die willkürlichen Einfälle eines launenhaften Schöpfers aufsucht, da findet der causale Monismus in den Entwickelungsprocessen die nothwendigen Wirkungen ewiger und unabänderlicher Naturgesetze."

Der Verfasser dieser Zeilen gesteht, daß er sich vom Vorwurf des Nichtverstehens, welchen Theologen und Geistliche von den Vertretern des Naturalismus so oft zu hören bekommen, nirgends mehr getroffen fühlt, als hier. Wie die Erkenntnis der Mittel, wodurch ein Gegenstand entstanden ist, die Frage nach dem Zweck, wozu er da ist, überflüßig machen oder gar verbieten soll; wie sogar aus der wirklichen oder gar erst hypothetischen Erkenntnis der Mittel, wodurch ein Gegenstand entstanden ist, die weitere Erkenntnis mit Nothwendigkeit hervorgehen soll, daß dieser Gegenstand überhaupt nicht beabsichtigt war; wie das, was einem jeden menschlichen Werke erst seinen Werth verleiht, nämlich Zweck, Bedeutung, Absicht, Geist, Gedanke, Idee, wie das alles im höchsten

und umfassendsten Kunstwerke, das sich unserem Geiste darbietet, in der Welt, im „Kosmos“ durchaus nicht gesucht werden darf; wie vielmehr alle diejenigen, welche in den Erscheinungen der Welt einen Gedanken, eine Idee, ein Ziel suchen oder gar in den Schicksalen des einzelnen Menschen und des gesamten menschlichen Geschlechts etwas von einer höheren Macht gewolltes erkennen, nur einem veralteten Standpunkt, einer in Abgang decretirten Culturperiode angehören: das alles ist dem Verf. durch und durch unverständlich. Wir müssen, da wir nun schon auf dem Gebiet der Causalität uns bewegen, für diesen vom rein naturwissenschaftlichen Gesichtspunkt aus ganz unbegreiflichen Haß gegen den Gedanken von Zwecken und Zielen eine Ursache suchen. Innerhalb des Forschens auf dem Gebiete der Natur kann diese Ursache nicht liegen, denn der Zweckbegriff setzt dem Forschen nirgends eine Schranke, gibt ihm vielmehr nur neue Antriebe. Wer im Dasein des Menschen ein vom Schöpfer erstrebtes Ziel erkennt, auf welches die vorausgehende Schöpfung angelegt war und hingeführt wurde, der läßt dem Naturforscher zum mindesten gerade so viel Spielraum, als wer im Menschengeschlecht nur das Product blind wirkender Kräfte sieht. Jener Haß gegen den Zweckbegriff muß also nothwendig außerhalb des Gebiets der Naturerkenntnis seine Ursache haben, und er kann sie nur haben in der Feindschaft gegen die letzte Consequenz, zu der der Zweckbegriff führt, in der Feindschaft gegen den Gedanken eines persönlichen Gottes. Der Darwinismus mit allem, was drum und dran hängt, soll der Sturmbock sein, mit welchem gegen einen persönlichen Gott und die feste Burg seines Himmels Sturm gelaufen wird, und die Eliminirung des Zweckbegriffs soll der Widder sein, unter dessen Stößen die Mauern fallen. Und in der That, wenn der Zweckbegriff stehen bleibt, so ist nicht einzusehen, in welcher Weise irgendeiner der Darwinischen Gedanken das Christentum und den Theismus ernstlich beschädigen könnte. Alle und jede Brauchbarkeit Darwinischer Gedanken als Waffe gegen eine christliche Weltanschauung dreht sich schließlich um die einzige Frage: eliminirt die Entwickelungstheorie den Zweckbegriff oder läßt sie ihn unangetastet stehen? Um deshalb diese Waffe nicht zu verlieren, gibt diese Richtung

lieber auch alles Uebrige noch preis, was mit dem Fallen des Zweckbegriffs hinfällig wird, die Freiheit des Willens, eine sittliche Weltordnung, alle idealen Ziele der Geschichte und des individuellen Lebens, als daß sie sich die Frage klar machte, ob denn auch wirklich die Existenz von Mittelursachen die Existenz einer Endursache hinfällig mache, ob nicht eine Betrachtungsweise, die in den Dingen nur Ketten von Ursachen und Wirkungen sieht, noch der Ergänzung durch eine andere Betrachtungsweise fähig und bedürftig ist, welche in dem, was jene erste Betrachtungsweise Ursachen nennt, nur Mittel zur Erreichung von ideell vorher existirenden Zielen erkennt.

Daß auch in Häckels natürlicher Schöpfungsgeschichte die Opposition gegen den Zweckbegriff aus dieser Quelle hervorgeht, zeigt uns dieses Werk unverhüllt durch die verächtliche Art, in welcher es von den „willkürlichen Einfällen eines launenhaften Schöpfers" redet, und durch die ganz unglaublichen Gedankenlosigkeiten und Thorheiten, welche es den Vertretern einer theistischen Weltanschauung andichtet. Um auch von dem Letzteren ein noch drastischeres Beispiel als die oben citirten zu geben, citiren wir aus dem Vorwort zur 2. Aufl., S. XXIX eine Stelle, in welcher er sich, wie es scheint, in übertriebener Verallgemeinerung eines von Agassiz in seinem Werk „On Classification" ausgesprochenen Gedankens über die Consequenzen der theistischen Weltanschauung folgendermaßen ausspricht: „Nach der Anschauung unserer Gegner muß man nothwendig mindestens zwei ganz verschiedene Naturgebiete annehmen, eine anorganische, leblose Natur, in der die festen Gesetze der ewigen Nothwendigkeit herrschen, und eine organische, belebte Natur, in welcher die launenhafte Willkür eines persönlichen Schöpfers gebietet." Wir könnten uns freuen, daß der Sturmbock, mit welchem gegen den Theismus angerannt wird, so luftiger Natur ist, wenn es uns nicht mit Zorn erfüllte, sehen zu müssen, wie ein Lehrer der Zoologie die Anziehungskraft seines naturhistorischen Wissens und seiner Mittheilungsgabe benützt, um seinen Zuhörern und Lesern den Glauben an einen Schöpfer und Herrn der Welt aus dem Herzen zu reißen oder mit Spott zu übergießen. Die außerordentlich niedrige Vorstellung vom Wesen der Persönlichkeit, von dem die Schrift den Gedanken launenhafter Willkür

nicht trennen zu können scheint, und die ganz ausdrückliche Reduction aller Motive des menschlichen Handelns auf bewußte oder unbewußte Leidenschaft und Selbstsucht (S. 18) bringen diese Schrift in eine nicht beneidenswerthe Solidarität mit all jenen finsteren Mächten der Gegenwart, die das Princip des Kampfs ums Dasein, jene Theorie, die als Socialtheorie nach den treffenden Worten eines Naturforschers doch nur für Raubthiere gut ist, in ihrer Weise in die Praxis umsetzen möchten. Wir erkennen gerne an, daß manche der anstößigsten Aeußerungen, die noch in der 1. Auflage zu lesen waren, in den folgenden verschwunden sind; allein es werden noch manche und ganz andere Dinge, als der Zweckbegriff, aus dem Werke zu eliminiren sein, wenn es die bösen Flecken, die seinen wissenschaftlichen Ruhm entstellen, verlieren soll.

Bedenklich sollte für die Gegner des Zweckbegriffs doch auch schon der Umstand sein, daß nicht nur die gesamte Theologie, sondern auch die gesamte Philosophie in allen ihren Hauptvertretern, in der Gegenwart ein Ulrici, Fichte, Planck, Frohschammer, Huber, Hartmann, und endlich eine achtunggebietende Schar der gewichtigsten Autoritäten in der Naturforschung, und unter ihnen gerade die verdientesten Forscher auf dem Gebiete der Entwickelung, vor allen K. E. v. Baer in seinen „Studien aus dem Gebiet der Naturwissenschaften“ (Petersburg 1873), gegen die Eliminirung des Zweckbegriffs protestiren.

Sogar Männer, die wie ein Friedrich Vischer jeden Angriff auf jenes Schreckgespenst moderner Durchschnittsbildung, das „Dogma“, willkommen heißen und deshalb ein Buch wie Strauß' „Alten und neuen Glauben“ durchaus nicht antipathisch begrüßen, erheben doch gegen jene Eliminirung des Zwecks und der sittlichen Weltordnung ihren ernstlichen Protest. Wir rechnen es Vischer hoch an, daß er im 6. Heft seiner „Kritischen Gänge“, S. 218—220 und Vorwort, S. XI das Postulat eines Ziels der Entwickelung und eben damit auch eines Zweckbegriffs und insbesondere das Postulat einer „Nemesis“, einer sittlichen Weltordnung gegenüber vom Strauß'schen Standpunkt so entschieden hervorhebt und freilich eben damit auch lieber die ganze Haltlosigkeit des Pantheismus offen an den Tag treten läßt als auf Ziele in

der Welt und auf eine sittliche Weltordnung verzichtet. So sagt er S. 218: „Von Entwickelung kann man nur dann sprechen, wenn man die Natur als unbewußte Künstlerin betrachtet, welcher ein Bild dessen, was entstehen soll, irgendwie vorschwebt, ehe es entsteht." Wem freilich eine solche unbewußte Künstlerin, der ein Bild ihrer Productionen vorschwebt, ohne ihr von einem über ihr Stehenden vorgehalten zu sein, denkbarer ist, als die höchste Intelligenz und der Schöpferwille eines persönlichen Gottes, mit dem können wir uns zunächst nicht weiter verständigen. Oder wenn er S. 219 eine sittliche Weltordnung, Gesetze der Nemesis postulirt und fortfährt: „Der Glaube in der niedrigeren Bedeutung des Worts bedarf einen persönlichen Gründer, Verwalter, Vollstrecker dieser Gesetze, der Glaube des Monisten bedarf ihn nicht; warum nicht? Dies bedarf genügendere Beweisführung", — so möchten wir allerdings diese Beweisführung von irgend jemand geleistet oder auch nur versucht sehen. Bis jetzt sehen wir den Monismus eine sittliche Weltordnung entweder, wie von Strauß geschieht, einfach ignoriren oder, wie Häckel thut, geradezu leugnen. Oder wenn Vischer im Vorwort, S. XI noch einmal auf die sittliche Weltordnung zurückkommt und sein rückhaltloses Bekenntnis zu ihr auch einen Glauben heißt, nun aber den Schluß von der sittlichen Weltordnung auf einen Ordner der Welt mit den Worten zurückweist: „Daß durch die Annahme eines persönlichen Weltordners und Richters nichts erklärt wird, daß wissen wir", möchten wir diesen Nachweis eben geführt sehen. Ein Geist, welcher Schuld und Leiden geheimnisvoll zusammenwebt und in der ganzen Welt waltet, ohne doch irgend zu wissen, was er thut, welcher ein Sittengesetz macht und freie Wesen mit sittlicher Verantwortung schafft, ohne doch selber den Charakter der Freiheit zu haben, ist für uns kein Geist, dem wir, wie Vischer thut, zu vertrauen vermögen, weil uns dieser Gedanke einen inneren Widerspruch enthält, gegenüber von welchem die größten Schwierigkeiten auf dem Gebiet christlicher Weltanschauung reine Kleinigkeiten sind. Allein daß sich in all' den citirten Aeußerungen das sittliche Bewußtsein stärker erweist, als das theoretische System, in welches es nicht hineinpassen will, ist eine Inconsequenz, welche dem Verf.

Ehre macht und gerade von Seiten derer, deren Weltanschauung wie die christliche auf dem sittlichen Bewußtsein ihre ganze Grundlage hat, die vollste Anerkennung verdient.

Noch einen keineswegs zu verachtenden teleologischen Bundesgenossen im Lager der antitheistischen Weltanschauungen haben wir zu verzeichnen, nämlich Eduard v. Hartmann und seine Philosophie des Unbewußten. Wir müssen es anders organisirten Geistern und Herzen überlassen, sich die theoretisch höchst abstruse und praktisch höchst pessimistische Basis und Spitze seines Systems anzueignen. Allein wenn der ganze Schwerpunkt seiner Ausführungen im einzelnen auf dem Nachweis ruht, daß überall in der Natur unbewußte Zweckmäßigkeit zutage tritt, und zwar Zweckmäßigkeit nicht als Resultat, sondern als unbewußte Ursache ihrer Thätigkeiten, so nehmen wir so weit die Bundesgenossenschaft willig an, finden es aber folgerichtiger, von jenen Thatsachen der Zweckmäßigkeit, die wir vorfinden, zu einer höchsten bewußten Intelligenz und einem höchsten heiligen Liebeswillen als zwecksetzender Ursache der Welt, mit einem Wort zu einem lebendigen Gott aufzusteigen, als zu einer unbewußten Intelligenz und einem unbewußten Willen als letztem Princip der Welt zu recurriren und über die eigene Auflösung in's Nichts, welche Hartmann lehrt, sich damit zu trösten, daß schließlich das ganze Weltall keinem besseren Schicksal entgegengeht. In Ostasien dürfte diese pessimistische und nihilistische Anschauung doch noch fruchtbareren Boden finden, als bei den Völkern christlicher Entwickelung.

Wenn wir einmal Literatur nennen, die für den teleologischen Gedanken eintritt, so kann der Verfasser dieser Zeilen sich die Freude nicht versagen, auf ein Werk des schottischen Herzogs von Argyll aufmerksam zu machen, welches schon erschien, als der Sturmlauf gegen die Teleologie erst in seinem Anfang war, und doch schon die ganze Tragweite der Frage gefaßt hat. Es ist das sein „Reign of Law“ (London, Strahan & Comp. 1. Aufl., 1866, 5. Aufl. 1868; 462 SS.). Einer der Grundgedanken dieses Werkes ist der, daß Gesetzmäßigkeit in der Wirksamkeit der Natur und ihrer Kräfte einerseits und Zweckmäßigkeit in der Welt und das Walten eines freien, sich seine Ziele setzenden und erreichenden Schöpfers

und Herrn der Welt andererseits sich gegenseitig nicht nur nicht ausschließen, sondern vielmehr einander gegenseitig voraussetzen und postuliren. Schon in der Analogie der menschlichen Thätigkeit erreicht ja der Mensch seine Ziele gerade dadurch, daß er mit Naturgegenständen und Naturkräften operiren darf, welche gesetzmäßig wirken, auf deren Gesetzmäßigkeit er sich verlassen und deren Wirksamkeit er um dieser ihrer Gesetzmäßigkeit willen berechnen kann. Diese Grundgedanken über den Zusammenhang und die nothwendigen gegenseitigen Beziehungen zwischen Gesetzmäßigkeit und Freiheit werden zuerst und am ausführlichsten auf dem Gebiet der Natur, sodann auch noch in beachtenswerther Weise auf dem Gebiet des Geistes und auf dem der Socialpolitik besprochen. Was der Schrift noch besondere Anziehungskraft verleiht, das ist die überaus glückliche Wahl der Beispiele, welche aus dem weiten Gebiet der Schöpfung stets das Interessanteste, aus der Literatur stets das Bedeutendste herauszugreifen versteht, so z. B. wenn sie zum Nachweis, daß das Schöne in der Natur nicht aus der Selection hinreichend erklärt werden kann, uns in die reizende Gesellschaft der Kolibri einführt, oder aus Anlaß der Erörterung des Zweckbegriffs uns mit dem kunstvollen und sinnreichen Bau der Orchideen näher vertraut macht. Daß der hohe Verfasser auch selbständiger Naturforscher ist, zeigt er uns gelegentlich seiner Schilderungen des Teleologischen, der contrivances in der Natur durch eine Studie über die Mechanik des Vogelflugs, welche dieses zoologisch und physikalisch gleich interessante Thema in völlig selbständiger Weise und mit fesselnder und überzeugender Klarheit und Beweiskraft behandelt. Eine zweite bedeutende Schrift desselben Verfassers ist sein „Primeval Man“ (London, ib. 1869; 200 SS.). In meisterhafter Sprache recapitulirt sie den gegenwärtigen Stand des Wissens über Ursprung, Alter und Urzustand des menschlichen Geschlechts, legt die bis jetzt noch unübersteiglichen Schwierigkeiten dar, die sich einer Entwickelung des Menschen aus niederen Daseinsformen heraus entgegenstellen, macht über die Möglichkeit eines höheren Alters der Menschheit Concessionen, für die sie sich durch die hiedurch gewonnene Verstärkung der Gründe für die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts belohnt sieht, und hält bei

den Untersuchungen über den Urzustand des Menschen der Lubbock'schen Ansicht von einer Entwickelung der Menschheit aus einem barbarischen und thierähnlichen Urzustand gegenüber die Ueberzeugung fest, die Zustände der wilden Menschenstämme sowol, als die archäologischen Spuren eines niederen Culturstandes unserer europäischen Vorfahren können ebenso gut Wirkungen einer Depravation als Reste des Urzustandes sein. Derartige Stimmen stehen freilich gegenüber der gegenwärtigen Strömung der Geister ziemlich isolirt, werden aber gewiß noch die Beachtung finden, die sie verdienen [1]).

Nun bliebe uns eigentlich die Aufgabe übrig, auch noch ein Wort von den wilden Consequenzen zu reden, welche von den Geistern der Negation aus dem Kampf um's Dasein und der Entwickelung des Menschengeschlechts aus der Thierwelt heraus auf den Umsturz von Religion und Moral gezogen werden. Allein nach allem bisherigen können wir uns und den Lesern die Excursion auf dieses unheimliche Gebiet ersparen, nachdem wir oben den Punkt genannt haben, wo der Angriff auf die edelsten und heiligsten Besitztümer der Christenheit seine Hebel einsetzt. Wir glauben dem Leser alle wesentlichen Momente an die Hand gegeben zu haben, die er braucht, um sich ein Urtheil über den gegenwärtigen Stand der Frage und über alle berechtigten und unberechtigten Consequenzen bis zu den zügellosesten Extremen hinaus, die aus ihm gezogen werden, zu bilden. Einer der fortgeschrittensten Materialisten

---

1) Für diejenigen, welche sich von den zwei genannten Schriften angezogen fühlen, erwähnen wir noch eine dritte Schrift desselben Verfassers: „Jona" (London, ib. 1871; 141 SS.). Es ist dies eine kleine, aber in ihrer Art classische culturhistorische, geographische und geologische Monographie der dem Herzog von Argyll gehörigen, in der Nähe von Staffa mit der Fingalshöhle gelegenen kleinen Hebrideninsel Jona, auf welcher der irische Mönch Columba, der Apostel und Civilisator Schottlands, im 6. Jahrhundert eine klösterliche Niederlassung errichtete, die sich bald zur Kathedrale erweiterte und jahrhundertelang der Mittelpunkt aller Culturentwickelung des nordwestlichsten Europa's geblieben ist. Heute noch legen die bedeutenden Ruinen und die Gräberreihen schottischer, irischer und norwegischer Könige auf der Insel ein beredtes Zeugnis für die ehrwürdigen und weitberühmten Culturbestrebungen der frommen und erleuchteten Mönche von Jona ab.

unserer Tage, Büchner, kann nicht Worte genug finden, um den alten Baco von Verulam zu erheben. Er gibt uns damit ein Recht, an jene berühmt gewordene Sentenz seines Helden zu erinnern: „Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere.“ Nun, nachdem er die erste Hälfte jenes Worts schon lange in so mustergültiger Weise repräsentirt hat, wollen wir wünschen, daß er auch noch die andere Hälfte bewahrheitet finde.

So haben wir denn nur noch in aller Kürze aus unserem gesamten bisherigen Ueberblick den Schluß zu ziehen.

IV. Resultat.

Ueberblicken wir den Weg, den wir zurückgelegt haben, so fühlen wir uns allerdings zunächst nicht sonderlich befriedigt. Gerade auf demjenigen Gebiet des Naturerkennens, das wir betreten haben, sehen wir die Arbeit der Geister in einer Gährung begriffen so groß und unfertig, wie uns die gesamte Geschichte der exacten Wissenschaften kaum eine ähnliche Periode wird aufweisen können. Einerseits sehen wir uns vor eine Perspective gestellt, welche uns die Möglichkeit, wo nicht gar die Wahrscheinlichkeit einer Abstammung der Arten und auch des Menschen aus niedereren und verwandten Daseinsformen erblicken läßt; andererseits finden wir die Thüre, deren Oeffnung diese Perspective in einen zugänglichen Weg der Erkenntnis verwandeln müßte, geschlossen, und der einzige Schlüssel, welcher bis jetzt versucht worden ist, die Thüre zu öffnen, hat sich vor der Hand als unbrauchbar erwiesen. Auch den Fall gesetzt, daß uns eine solche Thüre noch aufgeht, sehen wir uns sofort wieder vor neue Reihen von Fragen gestellt, deren Lösung ebenso schwierig, wo nicht noch schwieriger ist, wie die, vor der wir gegenwärtig noch stille zu stehen genöthigt sind, und wir haben kein Zeugnis von Geistestiefe darin finden können, wenn man mit irgend einem Losungswort, zumal mit einem so durch und durch unmotivirten, wie die Eliminirung des Zweckbegriffs es ist, plötz-

lich die Schwierigkeiten hinweggeräumt und das Welträthsel gelöst glaubt.

Allein trotz all dieser Gährung kann die Religion und ihre wissenschaftliche Reproduction, die Theologie, dem Gang der Dinge, soweit er auf den Wegen des wissenschaftlichen Erkennens bleibt, mit völliger Ruhe und ohne die Furcht einer Schädigung zuschauen. Wir haben uns alle denkbaren Möglichkeiten von Wegen, auch die allerunwahrscheinlichsten, vergegenwärtigt, auf welche das Naturerkennen in seinen Forschungen über die Entstehung der Arten und des Menschen noch geführt werden kann, und wir haben bei jedem dieser denkbaren Wege gefunden, daß er zur letzten und höchsten Deutung der Erscheinungen in der Welt, zur letzten und tiefsten Lösung der Schwierigkeiten einer höchsten Intelligenz und Allmacht, eines persönlichen und lebendigen Gottes bedarf. Wie viel oder wie wenig die Schritte sein mögen, welche unser Naturerkennen auf seiner Bahn vorwärts machen darf, auf jedem Stadium seines Wegs, auf seinen letzten und kühnsten Bahnen noch so gut und noch mehr wie schon auf seinen ersten Schritten steht die Welt vor ihm als ein Kosmos, als ein Weltgebäude, dessen Inhalt zwar in einem verschwenderischen und ganz unübersehbaren Reichtum vor uns ausgebreitet liegt, aber nicht in einem Chaos, sondern in höchster Schönheit, Planmäßigkeit und Ordnung, und welches eben darum auf einen Urheber von höchster Intelligenz und Schöpfermacht hinweist. Vor allem aber stehen uns die geistigen und ethischen Ziele der Menschheit so fest, es ist die Beweiskraft der inneren Erfahrung für die Wirklichkeit ihres Daseins allen Inductionsbeweisen der exacten Wissenschaften nicht nur ebenbürtig, sondern so entschieden überlegen, und es gehören jene geistigen und ethischen Besitztümer und Ziele so sehr zum unantastbaren Heiligtum der Menschheit, das all ihrem übrigen Thun und Erkennen, auch der Naturforschung, erst den höchsten Werth und die letzte Weihe verleiht, daß jeder Versuch, von der angeblichen Basis des exacten Wissens aus an diesen höchsten Gütern der Menschheit zu rütteln, weit entfernt, sein Ziel zu erreichen, uns nur an der Richtigkeit seiner Basis zweifeln läßt.

Aus diesem Grunde können wir es uns leicht erklären, daß die

Theologie zusammen mit dem ganzen religiös gestimmten Theile der Christenheit nicht nur mit vollem Recht gegen alle atheistischen, materialistischen und pantheistischen Gedankensysteme ihren Protest erhebt, sondern daß sie vielfach auch gegen alles, was mit Darwinismus zusammenhängt und einer bejahenden Beantwortung der Entwickelungsfrage zuneigt, eine oppositionelle Stellung einnimmt. Denn gerade der Darwinismus wird ja von den Gegnern einer theistischen Weltanschauung als unwiderleglicher exacter Beweis für die Richtigkeit ihrer eigenen Weltanschauung und als Todesstoß für den Theismus proclamirt und behandelt. Allein eben hier erscheint es uns als eine wenn auch vielleicht nicht überall populäre so doch gewiß höchst nöthige Aufgabe, den ernstlichsten Warnungsruf zu erheben, daß doch die Theologie nicht selbst in den offenbaren Fehler ihrer Gegner verfalle und das, was die exacte Forschung findet oder sucht, mit der antireligiösen und antiethischen Richtung verwechsele, welche diese exacten Forschungen und ihre Resultate als Monopol in Anspruch nimmt und sich mit ihnen solidarisch identificiren will.

Die Erscheinung ist ja nicht neu, sie ist von jeher da gewesen und wird sich auch in Zukunft wiederholen, solange als der Kampf zwischen Glauben und Unglauben nicht ausgefochten ist, daß der Unglaube jede neue Modification in unserem Wissen, sowie jede neue Theorie, die seinem Standpunkt günstig erscheint, ergreift, sie als Waffe gegen Religion und Glauben darstellt und gebraucht und jede Abwehr gegen den Unglauben als eine Opposition beschränkter und zurückgebliebener Geister brandmarkt, als eine Opposition, die sich nicht gegen den Unglauben, sondern gegen die Höhe des Wissens kehre, auf welche die Menschheit nun hinaufgestiegen sei. Leider ist aber auch die andere Erscheinung nicht neu, daß ein Theil der Theologen und der Vertreter der Religion, wenn irgend eine Anschauung des kosmischen Lebens erschüttert wird, in welcher die Menschheit, sowol die religiöse, als die irreligiöse Menschheit sich zu bewegen bisher gewohnt gewesen war, sofort auch meint, mit der Erschütterung einer solchen altgewohnten Anschauung werde auch das religiöse Leben und Erkennen erschüttert. Ist diese Meinung die Meinung der Mehrheit und der Stimmführer in der

Kirche und ergreift diese zur Unterdrückung der für verderblich gehaltenen Neuerung die physischen Mittel, die ihr zu Gebot stehen, so entstehen daraus Skandale wie das Märtyrertum eines Galilei, und die kirchenfeindliche Richtung aller folgenden Generationen wird nicht müde, aus solchen Verirrungen der Vergangenheit Capital zu machen, wie wir auch in der Gegenwart wieder sattsam zu hören bekommen. Allein wenn diese Meinung auch nur von einer Minderheit festgehalten und nur auf dem Wege des gesprochenen und geschriebenen Worts geltend gemacht wird, so gibt sie den Gegnern von Religion und Glauben doch schon eine nur allzu willkommene Handhabe, um mit einem gewissen Schein von Recht die Unversöhnlichkeit von Wissenschaft und Glauben in die Welt hineinzurufen und den Glauben als Feind des Wissens zu denunciren.

Wenn darum die Theologie auch fernerhin ihre schöne Aufgabe erfüllt, für die idealen Güter der Menschheit und vor allem für ihr innerstes Heiligtum, die Religion und ihre Wahrheit, einzustehen, so möge sie dabei ruhig die Naturforschung ihre Wege gehen lassen und sich ihrer Resultate freuen. Je unbefangener sie dies thut, mit desto freierem Gewissen und erfolgreicherer Energie kann sie das bekämpfen, was zu bekämpfen ist, und das ist nicht die wissenschaftliche Forschung, sondern die sittliche und religiöse Verkehrtheit der Herzen und Geister. Sie darf nicht fürchten, daß bei diesem Ausgleich das Bewußtsein der Menschheit in zwei Weltanschauungen auseinanderfalle, die apathisch oder gar antagonistisch nebeneinander hergehen. Es ist Ein Gott, der die Welt erschaffen und der die Menschheit in Christo erlöst hat. Eine tiefere Erkenntnis der Welt kann die Erkenntnis und das Ergreifen der Erlösung nur fördern, wenn auch zunächst nur in secundärer Weise: denn das Ergreifen der Erlösung ist zum Glück für die Allgemeinheit ihres Ziels unabhängig vom Grad unseres Wissens über die natürlichen Dinge dieser Welt. Wenn das Gemüth in seinem religiösen Bedürfnis unmittelbar und ohne Umwege zu dem Lebensquell aufsteigt, so weiß es, daß ihm auch der forschende Geist, wenn er auf seinen langen Wegen und verwickelten Kettenschlüssen der Forschung Ziel und Ruhe finden will, doch an demselben Quell und in derselben

Erkenntnis begegnet, in der Erkenntnis, die der Psalmist mit dem Gebetswort ausspricht: bei dir ist die lebendige Quelle, und in deinem Lichte sehen wir das Licht.

2.

Zwei Inschriften Constantins des Großen, an seinem Triumphbogen in Rom und in der vaticanischen Basilica.

Von

Dr. F. Piper.

Die Inschriften, welche hier zur Sprache kommen, seit dem 16. Jahrhundert allbekannt, gehören zu den wichtigsten Denkmälern des christlichen Altertums, sowol nach den geschichtlichen Umständen, auf welche sie hinweisen, als wegen der Person, welche in der einen die Widmung empfängt, in der anderen sie darbringt. Denn was gewidmet wird, sind in der alten Hauptstadt der Welt die beiden vornehmsten Bauwerke, die unter Kaiser Constantin und von ihm errichtet worden, — beide vom Standpunkt der Kunst beredte Zeugen der Epoche: das eine, noch erhaltene, des Niedergangs, das andere des Emporsteigens. Und religions- und weltgeschichtlich angesehn, stehen sie im Wendepunkt der Zeiten, wie kein anderes Denkmal: indem sie den Fall des Heidentums und die kaiserliche Pflege des Christentums im römischen Reich bekunden. In dieser Beziehung dienen die Werke selbst einander zur Ergänzung gleichwie ihre Inschriften, die sich näher stehen, als es den Anschein hat: denn in der That die beiden Hauptbegriffe (instinctu divinitatis und te duce) fallen, sowol was den Handelnden und Denkenden als den Führenden und den Gegenstand der Führung betrifft, zusammen.

Dies jedoch bedarf des Beweises, umsomehr, da in neuester Zeit Auslegungen, die eine andere Richtung nehmen, bedeutende

Vertretung gefunden haben. Der Beweis muß geführt und der Sinn der Inschriften festgestellt werden aus der Genealogie ihrer Bestandtheile: durch Eingehen auf den persönlichen Hintergrund [1]), wie durch Vergleichung des Sprach- und Ideenkreises. Dafür bieten sich aber so reiche Interpretationsmittel in gleichzeitigen Quellen ersten Ranges, nebst der Folge früherer und späterer Schriftwerke, wie kaum in einem andern Fall: so daß die fraglichen Punkte dadurch belegt und geklärt werden können. Insofern gewärt auch die anzuwendende Methode ein besonderes Interesse, da der ersten Forderung archäologischer Hermeneutik, die monumentalen und die geschriebenen Quellen in steter Beziehung auf einander zu nehmen, die Lage des Materials entgegenkommt.

Eben dieser Stand der Sache, die Wichtigkeit der Frage, wie die Bereitschaft der Hülfsmittel zu ihrer Lösung, ladet zu eingehender Verhandlung ein. Es findet sich auch hier, was überhaupt den Inschriften eigen ist und einen Haupttheil ihres Reizes ausmacht, daß in ihnen der Gedanke auf den kürzesten Ausdruck gebracht ist: wodurch freilich Misverständnisse entstehen können. Wenn aber, nach Beseitigung derselben, sich ein Sinn ergibt, der Charaktere und Ereignisse aufschließt, so ist daran der geschichtliche Werth solcher Denkmäler zu ermessen. Das aber mag zur Urkunde und Mahnung dienen, wie sehr auch die kirchengeschichtliche Arbeit darauf angewiesen ist, ein Quellengebiet dieser Art nicht zu versäumen.

A. Die Inschrift des Constantinsbogens in Rom.

Die Inschrift dieses Bogens, welche übereinstimmend an beiden Fronten sich befindet, hat natürlich eine große Geschichte, da er selbst eine Epoche in der Weltgeschichte bezeichnet und sie mit ihm stets sichtbar geblieben ist. Zuerst aufgezeichnet von einem Schweizer Mönch, dem Anonymus von Einsiedeln, ist sie auch im spätern Mittelalter nicht unbeachtet geblieben. Johann von Salisbury, der

1) Ueber den Charakter und die religionsgeschichtliche Stellung Constantins des Großen siehe dessen Lebensbild im „Evangelischen Kalender" für 1870, S. 163 ff., danach in den „Zeugen der Wahrheit", Bd. I, 1874, S. 733 ff.

zehnmal über die Alpen gestiegen und ein vertrauter Freund des Papstes Hadrian IV. gewesen ist, gedenkt ihrer im Prolog seines Polycraticus vom Jahre 1156, zum Beweise, daß ohne Gebrauch der Schrift alle Kunde vergangener Zeiten erloschen wäre: den „liberator patriae“ (vielmehr urbis) „fundator quietis“ erkennt erst dann der Beschauer, wenn die Inschrift als den Triumphator, welchen unser Britanien hervorgebracht hat, den Constantinus anzeigt [1]). Im 14. Jahrhundert hat die unter dem Namen des Signorili neuerdings herausgegebene Inschriften-Sammlung, im 15. Flavio Biondo in seinem Wiederhergestellten Rom (von 1446) sie aufgenommen. Sie ist dann häufig gedruckt in Inschriften-Sammlungen, in den Werken der Stadtbeschreiber und Geschichtschreiber, wie aus besonderer Veranlassung. Auch in neuester Zeit hat es an Wiedergabe der Inschrift wie des ganzen Bogens und Verhandlung darüber nicht gefehlt. Ein Facsimile derselben von der Front nach dem Colosseum zu, mit Angabe der Steinblöcke, die sich in sie theilen, ist von de Rossi im Jahre 1863 veröffentlicht. Eine Photographie dieser Front mit deutlicher Angabe der Inschrift besitzt das christliche Museum der hiesigen Universität: im Jahre 1854 aus Rom von mir mitgebracht, hat sie sich vollkommen gehalten.

Den Gang der Ueberlieferung zeigt folgende Uebersicht:

Cod. Einsidl. 326; bei Mabillon Vet. Annal. T. IV, p. 493, n. 36; ed. nov. p. 361. Urlichs Cod. urbis Romae topogr., p. 64, n. 38. *(Signorili)* Epitaph. 23. ed. de Rossi Le prime raccolte d'ant. iscr., p. 54. *Cod. Riccard.* 767 f. Osann Sylloge, p. 519, not. [2]). *Flav. Blondus* Roma instaurata. Lib. III, § 60. (Basil. 1531, p. 268). — *Mazochi* Epigr. 1521, c. III, fol. IV rect. *Marlian.* Topogr. antiquae Romae Lib. IV, 17. Lugd. (Romae) 1534, p. 163. *Apian.* Inscr. 1534, p. CC. *Smetius* Inscr. 1588, fol. XI rect. *Baron.* Annal. a. 312 (n. LX), T. III, Rom.

---

1) Joann. Sarisb. Polycrat. Opp. ed. Giles, Vol. III, p. 12. Vgl. Piper, Einleitung in die monument. Theologie, S. 841. Die Stelle aus dem Prolog ist in Gudii Inscriptiones als Motto auf die Rückseite des Titels gesetzt.

2) Osann übergeht die Inschrift und bringt nur nachträglich S. 590 Nachweisungen des Abdrucks; doch hat er S. 505, IV die Anhängsel derselben LIBERATORI VRBIS etc. selbständig aufgenommen, ohne zu bemerken, wohin sie gehören.

1592, p. 78; ed. Mansi T. III, p. 517. *Boissard* Topogr. Romae. P. III. 1597, fol. 121. *Gretser* De cruce T. I, lib. II, c. 41. Ingolst. ed. 3. 1608, p. 499; Opp. T. I, p. 251. *Grut.* Thes. 1616, p. 282, 2. *Donatus* Roma vetus et recens 1639, p. 218. *Chifflet* Not. ad Vigil. Thaps. (Victor. Vit. et Vigil. Thap. Opp.) 1664, p. 130. *Nardini* Roma antica 1666, p. 407; ed. Nibby T. III, 1819, p. 210. *Noris.*, Duplex diss. de duobus nummis Dioclet. et Licin. 1675, p. 70; Opp. T. II, p. 1138. *Pagi* Crit. in ann. Baron. 1689, Sec. IV, p. 40; ed. Mansi, T. III, p. 518. *Bellori* Vet. arcus August. 1690. tab. 23. *Fleetwood* Syll. 1691, p. 120, 1. *Ciampini* De sacris aedif. 1693, p. 118. *Montfaucon* Ant. expl. T. IV, 1. 1719, p. 171. Pl. CX. *Ficoroni* Vestigia di Roma antica 1744, p. 34. *Pratilli* Della via Appia 1745, p. 49. *Mamachi* Orig. christ., T. II, 1750, p. 231; ed. Matranga p. 208. *Zaccaria* Ad vitam Constantini theses, Gori Symb. Vol. IX. 1752, p. 139. *Areval.* zu Prudent. c. Symm. T. II, 1789, p. 740. *Guattani* Roma descr. ed illustr. 1805, p. 41. *Orelli* Collect., Vol. I, 1828, n. 1075 und dazu *Henzen,* Vol. III, p. 113. *Marini* bei Mai Scr. vet. nov. collect., T. V, 1831, p. 239, 3. 467. *Visconti* Diss. sopra la cristianita di Costantino M., Atti dell' accad. Rom. di archeol. T. VI, 1835, p. 212. *Niebuhr* bei Platner u. a. Beschreib. der St. Rom, Bd. III, 1. 1837, p. 314. *Nibby* Roma nell'a. 1838. P. I. antica, p. 446. *Becker,* Handb. der röm. Altert., T. I, 1843, p. 531. *Zell* Delectus 1850, n. 1218. *Migne* Dictionn. d'épigr., Vol. II. Nouv. encycl. theol., Vol. XXXI, 1852, p. 507. *De Broglie* L'église de l'empire Romain au IVe siècle P. I, 1. 1856, p. 238. *De Rossi* Bullet. di archeol. crist. 1863, p. 58. *Renier* in Comptes rendus de l'acad. des inscript., T. VII, 1863, p. 231. *v. Reumont,* Gesch. der St. Rom, T. I, 1867, p. 828; vgl. p. 599. *Jordan,* Topogr. der St. Rom, T. II, 1871, p. 9. — Neuere Werke, welche die Inschrift mit Abbildung des Bogens geben: *Mozzoni,* Tav. cronol. Sec. IV, 1857, p. 39. *Reber,* Die Ruinen Roms, 1863, p. 429. *Guhl u. Koner,* Das Leben der Griechen und Römer, 3. Aug. 1872, T. II, p. 121, Fig. 415.

IMP . CAES . FLCONSTANTINOMAXIMO
P . F . AVGVSTO . S . P . Q . R .
QVODINSTINCTV DIVINITATISMENTIS
MAGNITVDINECVMEXERCITVSVO
TAM DE TYRANNOQVAM DEOMNI EIVS
FACTIONEVNOTEMPOREIVSTIS
REMPVBLICAMVLTVSESTARMIS
ARCVMTRIVMPHISINSIGNEMDICAVIT

Die Verschiedenheiten der Lesearт haben nur Interesse in Beziehung auf die Abschreiber und Herausgeber; aber ihre Wiederkehr läßt auf Abhängigkeit schließen. So fehlt EIVS (welches die Einsiedler Handschrift hat, — ob der sogen. Signorili ist nicht angegeben) bei Blondus, im Cod. Riccard., bei Marlianus, Donatus, Boissard; aber es steht bei Mazochi, Apian, Smetius ꝛc. — Oefter entsteht eine Variante durch Abkürzung: MAX. schreiben Mazochi, Apian; letzterer kürzt auch AVG. und REMP. ab. Besondere Abweichungen sind noch: bei Blondus die Auflösung von P. F. in Publii filio, und die Verstellung von DIVINITATIS nach MENTIS. Apian schreibt FACCIONE; Boissard REMPVE; Donatus DEDICAVIT; Pagi TRIVMPHALEM. — Wegen solcher Irrungen hebt Arevalus hervor, daß er seinen Text nach dem Original aufstelle.

Etwas anderes ist es mit einer vermeintlichen Variante, die weit über der Unachtsamkeit oder Willkür der Abschreiber steht und eine religionsgeschichtliche Bedeutung in Anspruch nimmt.

Das führt auf das Thema unserer Verhandlung, in dem Ausdruck:

INSTINCTV DIVINITATIS,

der sowol kritisch als exegetisch in Betracht kommt.

1) Die kritische Frage.

Merkwürdig ist vor allem die kritische Frage, — nicht wie der Text der Inschrift wirklich lautet (worüber kein Zweifel ist); sondern was ursprünglich am Bogen, in der dritten Zeile gestanden hat. Denn man hat Spuren der Aenderung dort wahrzunehmen geglaubt. Es ist ja nicht so selten, daß Theile einer Inschrift, insbesondere Namen ausgelöscht worden sind; aber auch anderes ist an die Stelle gesetzt: wovon ein auffallendes Beispiel einer der Steine bietet, welche die Verordnung Marc Aurels und des Commodus über den römischen Stadtzoll enthalten, nämlich das zweite der beiden Exemplare, welche der Anonymus von Einsiedeln wiedergibt, worin der Name des Commodus getilgt und 50 Jahre später statt dessen der des Alexander Severus gesetzt

ist [1]). — Jene Frage ist nicht neu. Venuti (1763) bemerkt [2]): man meine, instinctu divinitatis sei später eingefügt, da der Stein dort tiefer und die Löcher verworren seien. Das wiederholt Guattani (1805) mit dem Beifügen, man glaube, daß dort *diis faventibus* gestanden habe [3]). Piale zwar in seiner Ausgabe des Werks von Venuti (1824) stellt dessen Wahrnehmung in Abrede. Aber Marini, indem er die ältere Annahme von dem Einschiebsel berührt, das nach dem Uebertritt Constantins gemacht sei (wo diis faventibus gestanden haben möge), erklärt: jedenfalls zeige sich an dem Marmor eine Interpolation. Und Mai (1831) ist der Meinung, die Inschrift sei von den heidnischen Römern gemacht, weil Rom noch nicht christlich war; Constantin aber, seiner Religion zuliebe, habe sogleich die Aenderung befohlen [4]). Nibby [5]) (1838) findet eine Erneuerung des obern Theils der Inschrift, der 3 ersten Zeilen, angezeigt durch den Rand der unterhalb anstoßenden Stelle, welche die untern Enden der Wörter quod instinctu divinitatis, mentis enthält; und führt als Grund der Aenderung die erwähnte Meinung an. Endlich tritt die Autorität Borghesi's dafür ein, dessen Zeugnis, noch ohne ihn zu nennen, weil er es verbeten hatte, Henzen beibrachte (1856, a. a. O.): daß statt instinctu divinitatis ursprünglich NVTV IOVIS O . M . gestanden habe. Schon zuvor (1853), nach einer Mittheilung von Henzen, hatte Burckhardt in seinem Leben Constantins dies aufgenommen [6]); bald darauf machte auch v. Lasaulx davon Gebrauch [7]).

Indessen gab die Errichtung von Gerüsten an diesem Bogen zum Behuf der Abformung für die französische Regierung (womit

---

1) Mabillon n. 52. Urlichs n. 55; s. Mommsen, Epigr. Analekten 15. Berichte der K. Sächs. Gesellsch. d. W. Philol. hist. Cl. 1850, S. 310.

2) Venuti, Descr. topogr. ed. 3. di Piale P. 1, p. 22.

3) Guattani, Roma descr. ed illustr., p. 42. Die vermeintliche Lesart hatte er schon in seinen Monum. ant. ined. 1789, p. XCIV angemerkt.

4) Mai a. a. O., S. 467 und daselbst Marini.

5) Nibby, p. 447.

6) Burckhardt, Die Zeit Constantins des Großen, S. 363, Anm. 1.

7) v. Lasaulx, Der Untergang des Hellenismus, S. 22.

am 4. August 1862 der Anfang gemacht wurde) Gelegenheit, die Inschriften theils aus unmittelbarer Nähe, theils im Abguß zu untersuchen. Einen Abguß von diesem Theil der Inschrift ließ Rosa auf Anregung Garrucci's herstellen; und beide erklärten, daß Spuren einer Aenderung nicht vorhanden seien [1]). Gleichzeitig bekundete de Rossi, daß eine Correctur, die überdies auf beiden Fronten hätte angebracht werden müssen, niemals stattgefunden habe, indem er die von Venuti und Nibby aufgeführten Annahmen berichtigte und constatirte, daß es nicht bekleidende Marmorplatten sind, in welche die Metallbuchstaben eingelassen waren, sondern die kolossalen Marmorblöcke, welche zum Bau des Bogens verwendet worden und die Veränderungen, wenn solche stattgefunden, erkennen lassen müßten [2]). — Hiemit hat Henzen sich vollkommen einverstanden erklärt: zugleich aber machte er den Gewährsmann namhaft, auf dessen mündlicher Aeußerung die von ihm mitgetheilte Lesung sich gründete [3]). Dies ist noch bestätigt durch eine briefliche Erklärung Borghesi's [4]), welche auf eben diese Veröffentlichung sich bezieht und die vor 50 Jahren von ihm gemachte Wahrnehmung wiedergibt: damals, im Jahre 1805 war der Constantinsbogen der Restauration wegen durch Miollis ebenfalls mit Gerüsten umgeben; Borghesi kam nach Rom erst im November, als die Gerüste abgenommen waren, so daß er über die Inschrift, wie er sagt, de visu nicht urtheilen kann. Aber die ursprüngliche Lesart NVTV . IOVIS . OPTIMI . MAX. sei verificirt und ihm übereinstimmend versichert von Amati, Akerblad, Sarti, den beiden Visconti, Tambroni und allen denen, welche sie in der Nähe hätten prüfen können: diese Entdeckung habe in den literarischen Kreisen

---

1) Rosa nach Mittheilung von Renier, Compt. rend. de l'acad. des inscr. T. VII, p. 232. Garrucci Vetri ed. 2, p. 245.

2) de Rossi a. a. O., S. 57—60.

3) Henzen, Bullet. dell' instit. archeol., 1863, p. 183—187.

4) Mitgetheilt von Henzen, ebendas. 1864, S. 157. Schon früher in der Sitzung der Akademie der Inschriften vom 12. August 1863 hatte Renier angezeigt, er habe aus den Papieren Borghesi's sich überzeugt, daß nicht dieser, sondern Amati die Inschrift an dem Bogen verificirt habe; Compt. rend., p. 232.

lebhafte Verhandlungen hervorgerufen, an denen er auch theilgenommen. Dies auf Wahrheit gegründete Zeugnis sei er Henzen schuldig, wenn derselbe zu seiner Rechtfertigung es verlange. — Wenn gleichwol dies Zeugnis durch die letzte Untersuchung hinfällig geworden und damit die Frage erledigt ist; so bleibt noch unaufgeklärt, wie es hat kommen können, daß zu Rom die bedeutendsten Archäologen jener Zeit in dem Augenschein sich getäuscht haben.

2) Die Auslegung.

Zur Auslegung der Inschrift bedarf es vor allem der Zeitbestimmung, die aus ihr selbst hervorgeht. Denn da als Grund der Errichtung der Sieg über den Tyrannen (Maxentius) angegeben wird, welcher auf den 27. Oct. 312 traf; ist das die eine Grenze mit der Maßgabe, daß, wenn auch alsbald der Bau beschlossen worden, über die Ausführung doch einige Zeit vergehen mußte. Andererseits weiset ein Theil der Widmung:

VOTIS X VOTIS XX

d. h. votis decennalibus (solutis), votis vicennalibus (susceptis) auf das zehnte Jahr der Regierung des Kaisers, welches vom 25. Juli 315 bis dahin 316 reicht, und auf den Zeitpunkt, in welchem die früheren Gelübde für deren 10jährige Dauer gelöst, die neuen für eine 20jährige dargebracht wurden. Darin bestand aber eine Verschiedenheit, daß diese Feier zu Anfang oder zu Ende des betreffenden Jahrs begangen wurde, — es konnte aber auch beides geschehen. Eusebius erwähnt alle drei Epochen: die Feier der gelösten 10-, 20-, 30jährigen Gelübde [1]). Das Jahr der ersten ist bei ihm nicht ersichtlich; aber die zweite wurde bei dem Concil zu Nicäa im Jahr 325, die dritte bei der Synode zu Jerusalem im Jahr 335 begangen; also um den Anfang des 20. und 30. Jahres; er hat aber auch die Nachricht, daß die Vicennalien, wie zu Nicomedien im Jahr 325, so im folgenden Jahre zu Rom gefeiert seien [2]). Danach bleibt für die Decennalien die Feier im Jahre 315 oder 316 möglich; worüber die Ansichten

1) Euseb. Vit. Constant. Lib. I. c. 48; Lib. III. c. 15; Lib. IV. c. 47.
2) Euseb. Chronic. zu Ende, nach Angabe des Hieronymus.

von früher her getheilt sind: Baronius ist für 315, Noris für 316, dafür auch Pagi, während Tillemont zu 315 zurückkehrt. — Es muß jedoch bemerkt werden, daß die Jahreszahlen solcher vota, auf Münzen wenigstens, wo sie so häufig sind, keine verläßige chronologische Bestimmung geben: da die vota sowol vor der Zeit aufgeführt werden, nämlich für eine 5- oder 10jährige Regierung, als wären sie gelöst, obwol der Kaiser den Zeitpunkt gar nicht erreicht hat, — als nach der Zeit, nachdem die Gelübde gelöst worden, noch jahrelang fortgeführt werden [1]). Nun folgt zwar nicht, daß dies Schwanken in den Münztypen auf ein so feierliches Monument wie einen Bogen übertragen sei. Dagegen liegen bei einem solchen Bauwerk der Entwurf und die Vollendung auseinander, auch brauchte man mit dieser auf die Decennalien nicht zu warten, die doch nur ein beiläufiges Moment sind; so daß in dieser Beziehung die Inschrift wol früher als 315 sein kann. — Etwas anderes ist es mit dem Beinamen MAXIMVS, der darin dem Kaiser gegeben wird, sofern derselbe nicht vor 315 ihm zugetheilt ist [2]). Jedenfalls ist die Unbestimmtheit des Jahres in engste Grenzen eingeschlossen; und über die Epoche im Leben und in der Regierung Constantins kein Zweifel [3]).

a) Stand der Auslegung.

Was den Sinn des Ausdrucks instinctu divinitatis betrifft, so stellt sich die Frage etwas anders, wenn derselbe ursprünglich und nicht eine Abänderung ist. Denn eine vorausgegangene ent-

1) Eckhel Doctr. numm., Vol. VIII, p. 484. Den ersten Punkt hatte schon Norisius hervorgehoben, Duplex dissert. etc. (s. oben) p. 79. — So enthalten Münzen des Probus, der nur 6 Jahre regiert hat, den Ausdruck VOTIS X et XX, ja VOTA SOLVTA X. Cohen Monn., T. V, p. 313, n. 681. 682. 684; und Goldmünzen des Jovian, der kein volles Jahr regiert hat, VOT. V. MVLT. X. Cohen, T. VI, p. 385 sq. (s. d. Abbildung, Pl. XIII, 7).

2) Eckhel l. c., p. 94.

3) Für das Jahr 315 spricht Cavedoni sich aus, dessen Abhandlung hier nicht zur Hand ist. Vgl. de Rossi a. a. O., S. 50. — Nach dem Vorgang Nibby's setzt v. Reumont (Geschichte der St. Rom, Bd. I, S. 599. 828) den Bogen in das Jahr 326.

schieden heidnische Bezeichnung (nutu Jovis O. M.) läßt die Unbestimmtheit des an die Stelle gesetzten, den Mangel der christlichen Bezeichnung schärfer hervortreten. So erklärt Burckhardt unter dieser Annahme: die erste Lesart beweise nur, daß man unmittelbar nach dem Siege noch nichts anderes wußte, als daß der Imperator römischer Heide sei; die Correctur (welche wahrscheinlich angebracht worden, als der Kaiser zum ersten Mal die Inschrift sah, im Jahre 315) leugne dies nicht und stelle ihn noch weniger als Christ dar, sie entziehe ihn nur jedem directen Glaubensbekenntnis und behalte ihm allenfalls den Monotheismus frei (a. a. O.; vgl. S. 395); v. Lasaulx aber findet in der geänderten Lesart einen Beweis, wie sehr Constantinus unmittelbar nach dem Siege beiden Parteien, den Heiden wie den Christen, sich anzubequemen suchte. — Indessen auch ohne den Gegensatz erscheint divinitas und instinctu divinitatis als ein mittlerer Ausdruck, der den Heiden wie den Christen genehm sein konnte. Es fragt sich also erstens, ob in dieser Unbestimmtheit eine Absicht liegt; zweitens wem der Satz beizumessen ist. Beide Fragen sind nicht unwichtig für die innere und äußere Stellung des Christentums in jener Zeit.

Die zweite Frage, nach der Autorität, auf welche der Satz zurückzuführen ist, scheint durch die Inschrift selbst beantwortet zu werden, da der Senat und das Volk sich als die widmenden nennen. Im Senat aber hatten ohne Zweifel die heidnischen Mitglieder das Uebergewicht. Wenn nun diese für die Formel verantwortlich gemacht werden, so wäre auf eine Absicht zu schließen: daß Rücksichten — sei es auf die voraussetzliche Gegenpartei im Senat oder auf den Kaiser, sie bewogen hätten, den religiös-indifferenten Ausdruck zu wählen. In diesem Sinne hat schon Baronius das instinctu divinitatis aufgefaßt: der noch heidnische Senat, in Rücksicht auf die Stellung des Kaisers, der mit Hülfe des wahren Gottes gesiegt zu haben, offen bekenne, habe eine Formel gewählt, wodurch der Religion desselben genug gethan sei, ohne die eigene Religion zu compromittiren [1]). Ihm folgt Severano (1630) mit

[1]) Baron. Annal. a. 312, n. LXII, T. IV, p. 518: . . . rem igitur ita moderati sunt, ut eo officio sic esset imperatoris pietati pro-

der Erklärung, es sei ein mittlerer Terminus von Seiten der heidnischen Partei des Senats [1]). — Dieselbe Auffassung ist neuerdings verbreitet. De Broglie erklärt es für eine Ausflucht des Senats, wenn er in der Inschrift einer unbestimmten Gottheit huldigte, welche gleicherweise Jupiter oder die Weltseele oder der Vater Jesu Christi sein könnte: so sei das Wort divinitas, ein Ausdruck von seltenem Gebrauch im Lateinischen und wol nur in den philosophischen Schriften Cicero's zu finden, für einige Tage ein beliebter Terminus der officiellen Sprache geworden! [2]) Einen allgemeinern Gesichtspunkt nimmt de Rossi [3]): Ueberhaupt hätten die Heiden, als das Christentum aus einer verfolgten Religion die des Kaisers geworden, zwischen dem beiderseitigen Standpunkt eine Art Transaction gesucht und leicht gefunden in dem abstracten Bekenntnis der divinitas, auch in der Anerkennung des höchsten und einigen Gottes; und in ihrer officiellen Sprache sich den Anschein gegeben, keine andere Differenz zwischen den beiden Culten zu erkennen, als daß in der Gottesverehrung die Christen die väterlichen Gebräuche aufgegeben hatten, sie dieselben beibehielten. Demnach sei das Wort, weit entfernt, ein Bekenntnis des christlichen Glaubens zu sein, das später der heidnischen Inschrift eingefügt worden, gleichsam ein mittlerer Ausdruck zwischen Heidentum und Christentum. — Als hierauf Garrucci sein Bedauern über eine Erklärung und die ihr gewordene Zustimmung ausdrückte, als habe Constantin den Heiden durch eine Formel, instinctu divinitatis, welche jeder nach seiner Weise auslegen könne, den Glauben verhehlt, daß er instinctu dei gesiegt habe, — da doch auch die christlichen Schriftsteller jener Zeit ganz gewöhnlich divinitas für deus gebrauchten [4]); ist das Mißverständnis von de Rossi aufgeklärt und seine frühere Erklärung bestätigt, daß nicht Constantin, sondern der großentheils

spectum ut tamen senatus, quod non erat, se christianum noluerit profiteri.

1) Severano, Mem. sacre delle sette chiese, p. 35.

2) de Broglie, L'église et l'empire Rom. au IVe siècle, P. I, 1. p. 239.

3) de Rossi, Bulletino di archeol. crist., 1863, p. 60.

4) Garrucci, Vetri ed. 2, p. 254.

heidnische Senat, der die Inschrift widmete, das instinctu divinitatis als einen mittleren Terminus zwischen Heidentum und Christentum angewendet habe [1]). Zu derselben Zeit, in Mittheilungen an die Pariser Akademie der Inschriften (1863) erklärte Renier, der Ausdruck instinctu divinitatis, der weder heidnisch noch christlich sei, scheine das Ergebnis einer Transaction zwischen dem Glauben des Senats und dem des Kaisers [2]). — Hiernächst, im Hinblick auf die vorerwähnte Verhandlung, nennt v. Reumont den Vorgang ein Abfinden des Heidentums mit der christlichen Anschauung, eine Concession, welche der beinahe seiner Totalität nach heidnische Senat an den christlichen Imperator machte, indem er hinter dem abstracten Begriff sein Festhalten an dem Götterglauben verbarg [3]). Und jüngst (1871) hat Jordan an die Auslegung de Rossi's sich direct angeschlossen.

Ich finde jedoch, daß innere und äußere Gründe auf eine andere Ableitung dieses Ausdrucks führen.

b) Inhalt und Form der Dedication.

Was zuvörderst die Vorgänge im römischen Senat, seine Absicht bei der Formulirung der Inschrift betrifft, so liegen Zeugnisse darüber nicht vor; die Behauptung ist eine Vermuthung, welche auf die Umstände sich stützt. Aber die wirklichen Umstände lassen schwerlich eine solche Absicht annehmen.

Wie sollte der Senat überhaupt und zumal die voraussetzlich heidnische Majorität desselben ohne alle Veranlassung, ohne jedes

---

1) de Rossi l. c., 1864, p. 38 sq. Indessen kommt für die Einwendung Garrucci's in Betracht, daß doch der Kaiser, wenn auch keine Initiative ihm beigemessen wird, in letzter Instanz für die Fassung der Inschrift anzusehen ist, sofern er sie zugelassen oder beibehalten hat; gerade wie man aus dem Nutu Jovis O. M., wenn der heidnische Theil des Senats dies gesagt hätte, auf den Charakter und die Stellung des Kaisers einen Schluß zieht.

2) Renier in Comptes rendus de l'acad. des inscript. (Sitz. vom 7. Aug. u. 18. Sept. 1863), T. VII, p. 232. 293 und in l'Institut Sect. II, 1864, p. 78.

3) v. Reumont, Gesch. der St. Rom, Bd. I, S. 600.

4) Jordan, Topographie Roms, Thl. II, S. 11.

Präcedens dazu gekommen sein, eine solche Frage anzurühren, die ihn nothwendig in eine schiefe Stellung bringen mußte? In der politischen Frage, was den Sturz des Maxentius betrifft, dessen Tyrannei für hoch und niedrig unerträglich geworden war, von der gerade Patricier und Senatoren besonders gelitten hatten [1]), konnte mit Recht und von allen Parteien des Senats Constantin als liberator gepriesen werden: und an diesem Preise war es genug. Die religiöse Frage war für sie unlösbar. Dem Gott der Christen konnten doch die heidnischen Mitglieder den Sieg nicht zuschreiben. Ebenso wenig ihren Göttern, da dem Christentum dadurch der Weg geöffnet war; überdies hätte solche Behauptung wahrscheinlich Zwiespalt im Senat, jedenfalls Zwiespalt mit dem siegreichen Kaiser hervorgerufen. Ein mittlerer Terminus aber konnte ihnen von der religiösen Seite keine Genugthuung gewähren. Und woher und wozu alle die Schwierigkeit? Es gehört sich für ein öffentliches Ehrendenkmal (wenn es mit einer Widmung versehen ist und diese nicht bloß die Devotion des Widmenden bekunden soll), zu sagen, weshalb es errichtet worden. Man hatte dafür verschiedene Formen: die einfachste ist durch ein Prädicat als Apposition zu dem Namen des Gefeierten, welcher im Dativ steht [2]), — dergleichen bei den Kaisern meist von Ländernamen als Zeugnissen kriegerischer Triumphe hergenommen, wie

zu Ehren Trajans an Postamenten auf seinem Forum, jedoch mit dem allgemeinen Zusatz: optime de republica merito domi forisque [3]).

Zuweilen in der spätern Zeit kommen auch friedlichere Namen vor, wie pacator orbis bei Caracalla (vom Jahr 213) und Claudius Tacitus [4]), sowie restitutor orbis bei Aurelian vom Jahr 274 [5]).

---

1) Euseb. H. e. VIII, 14. Vit. Constant. I, 33. 39. Incerti Panegyr. (vom Jahr 313), c. 3, 6 p. 478. Arntz.; c. 4, 4, p. 481: trucidati senatus Piacula. Nazarii panegyr., c. 31, p. 617: incedebat tandem soluta nobilitas . . . deducti e carcere consulares.

2) Anders ist die Form der historischen Kundgebung, wo der Name im Nominativ steht, worauf das Endverbum folgt: bei Bauten gewöhnlich fecit, curavit, jussit, refecit, restituit, restauraverunt.

3) Henzen 5445.

4) Orelli 328. 927; — 1035.

5) Orelli 1030; Henzen 5343.

Solche Namen und vornehmlich das Prädicat liberator häufen sich erst in der Constantinischen Zeit; sie werden beigelegt namentlich

dem Licinius (zu Palermo): restitutori libertatis ac fundatori publicae securitatis [1]);

dem Constantinus: fundatori pacis et restitutori publicae libertatis [2]).

Wogegen die Widmungen an die Mutter des letztern das Verwandtschaftsverhältnis anzeigen:

der Helena genitrici D. N. Constantini, aviae Constantini et Constanti etc. [3]).

Eine andere Form durch ad:

an der Säule Trajans: ad declarandum quantae altitudinis mons etc. [4]);

an dem Bogen des Arcadius, Honorius, Theodosius: ad perenne indicium triumpho(rum) quod etc. [5]).

Ferner durch ob:

bei Antoninus Pius (143 n. Chr.): ob insignem erga caerimonias publicas curam ac religionem [6]);

bei Sept. Severus (203 n. Chr).: ob rempublicam restitutam etc. [7]);

an dem Bogen des Claudius Gothicus zu Fermo: ob illustria ipsius gesta et amorem juxta cives [8]);

bei Constantin: ob res bene armis consiliisq. gestas et rempubl. pacatam [9]);

bei Arcadius und Honorius in drei Exemplaren: ob instauratos urbi aeternae muros, portas ac turres [10]).

---

1) Orelli 1071.

2) Im capitolin. Museum, Guasco, T. I, p. 197; Orelli 1090; Marini bei Mai, p. 246, 1.

3) Zu Rom, in S. Jerusalemme in Croce, Grut., p. 284, 1; Marini l. c., p. 237, 2. Desgleichen zu Salerno: procreatrici — aviae — Orelli 1074. Marini l. c., p. 237, 1.

4) Anonym. Einsidl. n. 13. Mabill.; 14. Urlichs. Orelli 29.

5) Id. n. 7; Orelli 1135; Henzen zu d. St., p. 119.

6) Orelli 844.

7) Ibid. 912.

8) Ibid. 1025.

9) Grut., p. 282, 1.

10) Orelli 2; Sarti et Settele App. ad Dionys. de crypt. Vat., p. 95.

Zuweilen durch qui (als Erweiterung der ersten Art):

bei Constantin: qui libertatem tenebris servitutis oppressam ... in lucem reduxit [1]).

Oefter durch quod:

bei Vespasian: quod vias urbis .. restituit [2]);

an dem Titusbogen einst im Circus maximus: quod praeceptis patris (st. patriae) etc. gentem Judaeorum domuit [3]);

an dem Trajansbogen zu Ancona (115 n. Chr.): quod accessum Italiae ... tutiorem navigantibus reddiderit [4]);

bei Hadrian (vermuthlich 135 n. Chr.): (quod rempublicam ab ho)ste liberaverit [5]).

Ein weiteres Moment ist, wenn außer der Thatsache auch die Thatkraft angezeigt wird, wie zum Theil in den vorliegenden Beispielen. Insbesondere auf dem Bogen des Severus, Caracalla und Geta:

ob rem publicam restitutam imperiumque populi Romani propagatum insignibus virtutibus eorum domi forisque;

so wie einst auf der Basis der Reiterstatue (nicht der Basilica) Constantins vom Jahre 334 [6]):

ob amplificatam toto orbe rempublicam factis consultisque.

Nun finden sich drei dieser Formen auf dem Bogen Constantins: im Innern als Appositionen im Dativ die Prädicate: liberatori urbis, fundatori quietis; an den Fronten die Bezeichnung der Thatsache mit quod — rempublicam ultus est; und in demselben Satz die Charakteristik mentis magnitudine, — letztere entsprechend den eben erwähnten Ausdrücken: insignibus virtutibus und factis consultisque. Aber das voranstehende instinctu divinitatis ist an solcher Stelle eigenthümlich und einigermaßen befremdend. Das gilt selbst von der Construction: die beiden Ablative, daß er in-

1) Henzen 5577 (restituirt).

2) Orelli 742.

3) Anonym. Einsidl. n. 29. Mabill.; 31. Urlichs.

4) Orelli 792.

5) Henzen 5457 (restituirt). Ebenfalls bei Hadrian vom Jahre 118, quod ... praestitit Orelli 805. — Eine eigenthümliche Formel ist in einer Widmung an Arcadius und Honorius, Orelli 1132: S. P. Q. R. vindicata rebellione et Africae restitutione *laetus*.

6) Anonym. Einsidl. n. 33. Mabill.; n. 35. Urlichs.

stinctu divinitatis, mentis magnitudine den Staat gerächt habe, stehen hart und unbequem nebeneinander, der erste etwas besonderes, für den einzelnen Fall, der andere etwas habituelles ausdrückend. Und fremd vor allem ist der Sinn. Es gehört nicht für das Denkmal zu sagen, weshalb der Gefeierte so gehandelt, was ihn dazu getrieben habe. Das überschreitet den Kreis der Widmung; und die Widmenden konnten es eigentlich nicht wissen. Aber es klingt wie ein Wort des Constantinus. In der That sind urkundliche Gründe dafür vorhanden, daß der Ausdruck durch niemanden anders als den Kaiser selbst in die Inschrift gekommen ist, — wie man denn annehmen darf, daß ohne sein Vorwissen die Errichtung des Bogens schwerlich angefangen, gewiß nicht vollendet worden ist.

Bevor wir jedoch die betreffenden Aeußerungen und Documente in Betracht ziehn, wird es angemessen sein, den Sprachgebrauch überhaupt zu befragen und die Geschichte dieser Formel zu verfolgen.

Wir sehen also auf Bedeutung und Gebrauch zuerst von divinitas, sodann von instinctus divinitatis sowol bei Heiden als bei Christen.

c) Der Ausdruck divinitas.

Es kann auf beiden Seiten vorkommen, daß nach einer gewöhnlichen Redefigur das Abstractum statt des Concretum, divinitas für deus steht, ohne daß eine Bedeutung darin zu suchen ist. Das wird zumal bei den Christen der Fall sein. Auf heidnischer Seite entsteht eher die Frage nach dem Sinn und der Absicht des Ausdrucks wegen der Vielheit der Götternamen, die dahinter steht.

Es war aber in der Zeit des sinkenden Heidentums eine Vorstellung von der Gottheit und ihrem Walten verbreitet, welche gegenüber den einzelnen Göttern theils als Unbestimmtheit erscheint, (gleich wie der Ausdruck sive deus sive dea andeutet), theils als Zusammenfassung im Sinne einer obersten oder Collectiv-Gewalt, theils als Verleugnung der Vielheit. Letzteres vornehmlich im pantheistischen Sinn, der theils auf philosophischem Wege, zumal von der stoischen Schule, theils durch Culte, die aus dem Orient kamen, genährt wurde. Auf beiden Wegen konnte dieser Pantheismus auch

in das Volk eindringen: auf dem ersteren wenigstens unter die Gebildeten, wenn zumal die philosophische Ansicht durch Dichter getragen wurde, — wie Virgil sie ausspricht in den Versen [1]):

— Deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris coelumque profundum;

und

Principio caelum ac terras etc.
Spiritus intus alit totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet,

wo unter dem Deus gleichwie dem Spiritus und der Mens nicht ein einzelner Gott, sondern die Gottheit schlechthin als Weltseele verstanden ist. Dieser Einfluß ist ersichtlich in einer merkwürdigen Rede, welche den Kaiser Constantin näher angeht und seinem Triumphbogen gleichzeitig ist: dem Panegyricus, den ein Ungenannter vor ihm zu Trier im Jahre 313 gehalten hat. Da werden nicht mehr, wie in der Lobrede des Eumenius auf ihn vom Jahre 310 [2]), die dii immortales genannt; sondern in erster Linie mens divina, oder gleichbedeutend divinum numen [3]), welche den Constantinus berathen und den Maxentius in's Verderben gestürzt habe, während die dii minores die Sorge für die andern Sterblichen hätten [4]); letzteres mag Einkleidung sein. Auch ist einmal von deus ille, mundi creator et dominus die Rede [5]). Am Schluß aber, in dem Gebet um die Erhaltung des Kaisers und seines Hauses (c. 26) erhebt sich die Rede zu der Anrufung: summe rerum sator, (der du so viele Namen hast als du Sprachen der Völker gewollt hast, — wie du selbst aber willst genannt sein, wissen wir nicht) sive in te quaedam vis mensque divina est, qua toto infusa mundo omnibus miscearis elementis . . .; sive aliqua supra omne caelum potestas est, qua hoc opus tuum ex

---

1) Virg. Georg. Lib. II. v. 221; Aen. Lib. VI. v. 724; s. Piper Virgil als Theolog und Prophet des Heidentums, Evang. Kalender für 1862, S. 35.

2) Eumen. Panegyr. Constantino, c. 3, p. 354 ed. Arntzen.

3) Incert. Panegyr. Constantino, c. 2. 4. 16, p. 470. 479. 511.

4) c. 2.

5) c. 13, p. 501.

altiore naturae arce despicias, — jenes die Lehre und Sprache Virgils, dieses die Vorstellung von einer überweltlichen Gottheit. — Alle jene Standpunkte sind auch durch Inschriften vertreten. Es findet sich die abstracte Bezeichnung der Gottheit mit oder ohne Hinweis auf die einzelnen Götter: ἡ περὶ τὰ θεῖα θρησκεία ist die Bezeichnung der Frömmigkeit in einer Inschrift zu Teos [1]). Und ebendaselbst in einem der Decrete über das Asylrecht vom Jahre 193 v. Chr. [2]) kommen alle drei Formen vor, der Pluralis, das Abstractum und der Singularis: τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσεβείας, — τὴν ἡμετέραν εἰς τὸ θεῖον προτιμίαν, endlich τὰ εἰς τὸν θεὸν τίμια: dieser Gott ist Dionysos (der auch in einigen dieser Decrete namhaft gemacht wird) wegen seines Tempels, dem das Asylrecht zustand. Ebenso wird zwischen der Verehrung des Göttlichen überhaupt und einer besonderen Gottheit unterschieden in einer Inschrift des alten Ilion [3]): περὶ τῆς πρὸς τὸ θεῖον εὐσεβείας καὶ μάλιστα πρὸς τὴν Ἀθήναν. Den pantheistischen Cultus zeichnet am schärfsten eine Inschrift auf die Isis im borbonischen Museum zu Neapel [4]). Von allen diesen Punkten, wenn der Göttermythus herabgesetzt oder verleugnet wurde, gab es Annäherung an die monotheistischen Religionen, — selbst Versuche zu identificiren: wie denn Varro den Jupiter und den Gott der Juden für identisch erklärte, welches auch durch ein Gemmenbild mit entsprechender Inschrift bezeugt ist [5]). Und so finden sich Inschriften, welche den großen und den höchsten Gott anerkennen, darin aber verschiedene Auslegung erfahren haben, dem heidnischen oder dem christlichen Bekenntnis anzugehören. Das christliche Museum der Universität zu Berlin in seiner vorchristlichen, religionsgeschichtlichen Abtheilung, welche überschrieben ist: „Vorstufe des Christentums, Uebergang zum Monotheismus", enthält in Abdrücken, die ich im

---

1) Lebas, Voy. archeol., Tom. III, n. 90 bis.
2) Boeckh, C. I. Gr., 3045; Le Bas, n. 60; s. Explicat., p. 29.
3) Boeckh, C. I. Gr., 3605; Le Bas, 1038.
4) Mommsen, I. R. N., 3580; Fiorelli, Cat. del museo naz. di Napoli, Iscrit. lat., 1896.
5) Varro bei Augustin. Civ. dei IV, 9; s. Piper, Mythol. u. Symb. der christl. Kunst, Bd. I, S. 109. 111 ff.

Jahre 1854 über den Originalen angefertigt habe, (gleichwie jene Inschrift auf die Isis in Neapel) die beiden bedeutendsten Inschriften dieser Art: die eine geweiht θεῷ ὑψίστῳ in der vaticanischen Gallerie, die andere Deo magno aeterno im Museum zu Verona. Nähere Erläuterung derselben wird bei Beschreibung dieses Museums gegeben werden.

Indessen wenn auch für Einzelne im Heidentum eine Annäherung und Ueberleitung auf diesem Wege erfolgen konnte, so war es doch mehr ein speculativer als ein praktischer Standpunkt. In den Massen blieb der Abstand greifbar und unüberschreitbar, so daß nicht Ausgleichung, sondern nur Bruch mit der überlieferten Religion zum Christentum führte. Und das mußte am meisten in einer Epoche gelten, wo eben eine vieljährige blutige Verfolgung den Gegensatz im Volks- und Weltbewußtsein geschärft hatte und eine noch bevorstand. Der Gegensatz in seiner Einfachheit und Entschiedenheit war damals kein anderer, als in der ersten Verfolgung, von der wir nähere Kenntnis haben; wo als Zeichen der Verleugnung des Christentums gefordert wurde von Plinius: deorum simulacra venerari oder, wie Trajan bestätigend verfügt: supplicare diis nostris. Als Inbegriff des Martyriums unter den Verfolgungen aber kann angesehen werden, was Eusebius von der letzten allgemeinen Verfolgung unter Maximinus im Orient berichtet: daß die Christen alle Martern, die er aufzählt, um des Glaubens willen lieber ertrügen, als die Verehrung Gottes mit der der Götzen zu vertauschen [1]). Auf der anderen Seite sprach am schärfsten Licinius es aus, der letzte Verfolger in dieser Reihe, vor dem letzten Kampf mit Constantin —, nachdem er Auserwählte in einen heiligen Hain berufen, wo viele Götterbilder standen, und vor denselben Kerzen angezündet und geopfert hatte: „das sind die väterlichen Götter, welche wir nach uranfänglicher Ueberlieferung der Vorfahren verehren; der Führer der feindlichen Schlachtordnung hat die väterliche Satzung gebrochen und den gottlosen Glauben angenommen, indem er, ich weiß nicht woher, einen fremden Gott fälschlich verehrt; und mit dem schimpflichen Zeichen

1) Euseb. H. e. VIII, 14.

desselben entehrt er das eigene Heer. Dieser Tag wird zeigen, wer in seinem Glauben verirrt ist, wird entscheiden zwischen unsern Göttern und dem Gott Constantins." [1])

Auf christlicher Seite aber ist, ohne Wandelung oder Verkürzung des Bekenntnisses, der Gebrauch von divinitas gleichbedeutend mit deus in den Jahrhunderten vor und nach Constantin ganz geläufig. Schon Tertullian braucht das Wort in religionsgeschichtlicher Ausbreitung in allen drei Richtungen. Den Heiden gegenüber spricht er von dem Unterschied unter den *cultores unius et plurimae divinitatis*, nachdem die Heidenchristen von der Vielheit der Götzen zu dem einen Gott übergegangen seien [2]). Insbesondere in beiden apologetischen Hauptschriften: in den Büchern gegen die Heiden [3]) stellt er einander gegenüber die *adulterina divinitas*, welche durch Gesetze und Herkommen, durch Gründe und Mirakel befestigt sei, und die *vera divinitas*, an welche (nach der Dreitheilung Varro's) weder die Gründe der Philosophen, noch die Fabeln der Dichter, noch die Einsetzungen der Völker und Municipien heranreichten: sie sei vielmehr certa, integra, communis, quia scil. omnium. Ebenso im Apologeticus die *falsa* und die *vera divinitas* [4]), nachdem er als die gewöhnliche Auffassung über die divinitas diejenige bezeichnet, wonach die oberste Herrschaft bei einem, die Verwaltung (officia ejus) bei vielen stehe, wie Plato sie schildert: Jovem magnum in coelo comitatum exercitu deorum pariter et daemonum [5]). — Von dem jüdischen Volk aber erklärt er: es habe *divinitate* abrelicta den Götzen gefröhnt; womit parallel der Ausdruck steht: unser (das christliche) Volk hat sich gewendet ad eundem *deum*, von welchem Israel abgefallen war [6]). — Von Cyprian werden wir eine Hauptstelle sogleich antreffen. Auch Pontius in dessen Leben stellt einander gegenüber die agnitio verae divinitatis und den heidnischen (saecularis)

---

[1]) Euseb. Vit. Constant. Lib. II. c. 5.
[2]) Tertullian. Adv. Praxean, c. 13.
[3]) Ad nation. Lib. II. c. 1.
[4]) Apologet. c. 25.
[5]) c. 24.
[6]) Adv. Judaeos, c. 1.

Irrtum, aus dem er zu jener geleitet worden sei [1]). Und in einer Passion von Märtyrern aus der Schule Cyprians, heißt es von dem Flavianus, als er von heidnischen Schülern ermahnt wurde, das Leben sich zu erhalten: er sprach zu ihnen de fide et divinitate (nämlich von den Götzen und dem einen höchsten Gott) sowie von dem Leben nach dem Tode, woran die Heiden schwerer glaubten, wenn sie auch de divinitate übereinstimmten [2]). So kommt in den späteren Märtyrergeschichten der Ausdruck noch einigemal vor, z. B. im Verhör des Philippus, Bischofs von Heraclea, um 304, der von dem heidnischen Präses aufgefordert durch die Götterbilder, namentlich das so herrliche und gewaltige Bild des Hercules sich umstimmen zu lassen, erwiedert: o ihr Bejammernswerthen, die ihr nicht kennt divinitatis sacrosanctum numen [3]). Seltener in diesen Schriften ist statt dessen die Bezeichnung deitas [4]). — Auf der andern Seite, zur Zeit der Söhne Constantins, bei Julius Firmicus Maternus findet sich öfter der abstracte Ausdruck statt des concreten; er ruft den Kaisern zu, die Fahne des Glaubens zu erheben und das Heidentum vollends zu vertilgen: vobis hoc divinitas reservavit [5]). Und redet den Teufel darauf an, daß severum divinitatis judicium ihn aus dem Himmel ge-

---

1) Pontius Vit. Cypr., c. 4. Ebenso heißt es c. 5: das Volk habe den Cyprian zum Bischof verlangt, latenti divinitatis praesagio; zuvor aber, das Volk sei damit hervorgetreten inspirante Domino.

2) *Passio Montani* et al. c. 19, p. 240. Ruinart. Und c. 17 von dem Aufschub des Märtyrertums quia divinitas coronae dilatae dignas causas habebat.

3) *Passio Philippi ep.* c. 6, p. 447. Und in zwei andern Martyrien aus der Diocletianischen Verfolgung: in der *Passio Rogatiani et Donatiani* (die aber erst später verfaßt ist, es kommt c. 2 schon die Bezeichnung paganus vor), c. 2, p. 296: doctrina divinitatis armatus; c. 4 im Verhör, wider die Verehrung der Götzen: qua ratione in arce divinitatis colendi sunt qui etc. Und in der *Passio Ferreoli*, c. 2, p. 510: ille potius reus est, qui divinitati detrahit, qui insensibilia veneratur.

4) *Passio Vincentii*, c. 2, p. 390: Valerius et Vincentius in confessionem deitatis alacriter cucurrerunt; c. 4: deitatis cultum; c. 8: deitatis ministros.

5) J. Firm. Matern., De errore prof. relig., c. 20, p. 109 ed. Halm.

worfen habe [1]) — gleicherweise wie mortalitas für mortales bei ihm vorkommt [2]). Auch Ambrosius hat den Ausdruck in der Passion der h. Agnes, die, obwol noch im unmündigen Alter, aufgetreten sei als testis divinitatis [3]), — wofür das Gewöhnliche bei Bekennern und Märtyrern testis dei ist [4]). Dahin ist auch zu rechnen, daß in Inschriften divina potestas und summa potestas für deus gebraucht wird [5]), während Damasus den Ausdruck als Prädicat Christi anwendet [6]).

d) Der Ausdruck instinctu divinitatis.

Noch näher führt zu dem in Rede stehenden Ausdruck des Constantinsbogens eine Reihe von Aussprüchen, welche auch das Wort instinctus enthalten, aus demselben Zeitraum und in beiden Religionen; so daß derselbe, so isolirt er in der Inschrift erscheint, als eine Formel gelten kann.

Zuerst auf Seiten des classischen Altertums [7]). Namentlich gebraucht von der Quelle der Weißagung. Cicero, indem er die beiden Arten derselben unterscheidet, die wissenschaftliche, welche aus lange beobachteten Zeichen auf zukünftiges schließt, und die in einer Gemüthserregung beruhende, leitet die letztere ab aus *aliquo instinctu inflatuque divino* [8]). Er rechnet eben dahin die Ertheilung von Orakeln, derjenigen, welche nicht durch Loose, sondern

---

[1]) c. 27, p. 39.

[2]) c. 24. 28.

[3]) Ambros. De virginitat. Lib. I, c. 2.

[4]) Wie in der genannten *Passio Montani* c. 18, p. 240: dei testis; c. 17: martyr dei; c. 23: o testium dei experimenta.

[5]) Grut., p. 1164, 3. Mai, p. 82, 3: munus ut grate sumat divina potestas. Cod. Einsidl. n. 49. Mab.; 51. Urlichs. Mai, p. 169, 3: mentes ubi summa potestas liberat.

[6]) Grut., p. 1164, 1. Damasi Opp. ed. Merenda carm. 35: XPS, cui summa potestas.

[7]) Aus diesem hat Marini Fratr. Arv., p. 26 mit Beziehung auf die Inschrift des Constantinsbogens zwei Stellen beigebracht, des Plinius Paneg. und des Apulejus Met.

[8]) Cic., De divin. Lib. I, c. 6. 18.

instinctu divino afflatuque gegeben werden [1]). Denselben Ursprung gibt Gellius an, wie es scheint aus Varro, in Bezug auf die Weißagungen, welche auf dem vaticanischen Acker zu geschehen pflegten, nämlich *vi atque instinctu ejus dei*, unter dessen Obhut derselbe stand und nach welchem er benannt worden [2]). Das sind beschauliche Erregungen. — Andere, denen man diesen höhern Impuls gibt, gehen auf ein unversehenes und gemeinsames Handeln. So erklärt Florus: das römische Volk habe plötzlich den Tarquinius Superbus abgesetzt, quodam quasi *instinctu deorum* concitatus [3]). Und Kaiser Maximinus, als die unter ihm stehenden Städte ungeachtet des Toleranzedicts die Vertreibung der Christen aus ihrem Umkreis verlangten, erklärte hocherfreut in einem Edict, welches er, in ehernen Tafeln eingegraben, überall aufstellen ließ, nach dem Exemplar von Tyrus: der höchste, größte Zeus habe ihren Seelen den Rathschluß eingegeben (*ἐνέπνευσε*) [4]).

Auf die Errichtung von Bauwerken und Denkmälern bezieht sich die Formel in Inschriften. Eine Inschrift aus Thysdrus in Nordafrika feiert die Einweihung einer Wasserleitung, die erfolgt sei *instinctu Mercurii* [5]). Hingegen ohne Individualisirung wird die Gottheit schlechthin in gleicher Weise eingeführt in dem Bruchstück einer stadtrömischen Inschrift von einem Thermenbau, den Maximus ausgeführt habe *divinae mentis ductu* [6]). Das Gewöhnliche ist, daß die Errichtung von Heiligtümern, die Widmung von Weihgeschenken auf göttliche Weisung zurückgeführt wird, häufig durch *ex visu*, z. B. in einer zweisprachigen Inschrift auf die Nemesis in der vaticanischen Gallerie [7]), sowie durch *monitu*, welches der

---

1) Lib. I, c. 18.
2) Gellius, N. A. XVI, 17.
3) Florus, Epit. I, 9. § 1.
4) Euseb. H. e. IX, 7.
5) Henzen zu Orelli 5326. 5694.
6) Franz, C. I. Gr., 6182. c.
7) Franz, C. I. Gr., 5972. b; Henzen 5801. Ein Abdruck dieser Inschrift ist im christlichen Museum zu Berlin.

solenne Ausdruck für einen himmlischen Befehl ist [1]), z. B.: Nemesi, quod voverat, somnio admonitus posuit [2]); auch *ex praecepto*, welches mit dem Zusatz deorum montensium eine Ara zu Rom enthält [3]); oder *jussu*, wie auf einer Basis einst im Museum Borgianum steht: jussus Aesculapio C. Celsinius Martinus [4]). Schon Zaccaria hat hieran erinnert und zu näherer Untersuchung aufgefordert, um etwa zu Aufschlüssen über das instinctu divinitatis des Constantinsbogens zu gelangen [5]). Indessen, wenn auch die Formel verwandt ist, die Anwendung ist ganz verschieden. Sollte diese übereinstimmen, so müßte es heißen: der Senat u. s. w. habe auf solche Eingebung den Bogen geweiht; aber die göttliche Eingebung geht nicht auf die Errichtung des Bogens, sondern auf die Handlungsweise Constantins.

Vornehmlich auf der christlichen Seite. Zunächst hat Tertullian den analogen Ausdruck: *spiritu instinctus*, vom Geiste getrieben in Bezug auf den Apostel Petrus und seine Rede Apostelgesch. 15, 10 [6]). Cyprian aber erzählt [7]): ein noch unmündiges Kind habe Speise von Götzenopfer erhalten, ohne Wissen der Mutter, sei dann von dieser mitgenommen in den Gottesdienst und sollte nun, als der Diakonus den Kelch austheilte, und es an die Reihe kam, auch davon empfangen; aber es wandte sich ab, faciem suam parvula *instinctu divinae majestatis* avertere:

---

1) So sagt auch Lactantius De mort. persecut., c. 44 von dem Traumgesicht Constantins: *commonitus* est in quiete; worauf folgt fecit, ut *jussus* est.

2) Orelli 1790.

3) Orelli 1238. Die Inschrift ist aus Gruter aufgenommen von Baluz und von Columbus zu Lactant., De mort. persecut., c. 11 (zur Erläuterung von deorum montium cultrix), Rec. Bauldri ed. 2, P. II, p. 25. 286.

4) Marini Fr. Arv., p. 26 (es ist die oben angeführte Stelle), woselbst einige Erläuterungen zu dieser Formel.

5) Zaccaria, Storia letter., T. XII, p. 404.

6) Tertullian, De pudicit., c. 21. Dagegen hat die Vulg. 2 Petri 1, 21: spiritu s. *inspirati*.

7) Cyprian., De lapsis, p. 189 ed. Baluz; c. 25, p. 255 ed. Hartel.

worauf dasselbe Wort majestas, welches hier Subject ist, als Prädicat folgt und statt jenes der concrete Ausdruck: tanta est potestas *Domini*, tanta majestas. Und in der Passionsgeschichte des Vincentius, aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts, wo erzählt wird, der heidnische Richter habe den Leichnam auf das offene Feld werfen lassen, den wilden Thieren und Vögeln zur Speise, die aber durch einen Raben abgewehrt wurden, — drückt der Verfasser den Glauben aus: deshalb sei *divino instinctu* menschliche Hülfe ausgeblieben, damit die göttliche Bewahrung nicht zu fehlen scheine [1]). — Dem gegenüber steht die Aeußerung des dem Lactantius beigelegten Buchs vom Untergang der Verfolger, es sei Domitian zur Verfolgung der Christen *instinctu daemonum* incitatus [2]). Und des J. Firmicus Maternus von den Gebräuchen bei der Einweihung in die phrygischen Mysterien und dem Spruch: „von dem Tympanum habe ich genossen, von dem Cymbalum habe ich getrunken —", der Eingeweihte habe den tödlichen Becher gekostet *nefarii furoris instinctu* [3]) (ein Ausdruck, der aus dem Schluß von Cic. In Verr. II, 5, 72, § 188 genommen ist).

Und noch in späterer Zeit sind ähnliche Ausdrücke ganz gebräuchlich. Nach einer Inschrift zu Theveste unter Kaiser Justinian I. ist der Aufbau der Stadt nach der Vertreibung der Vandalen und der Vernichtung der Mauren erfolgt *nutu divino*, dem sich die providentia Solomonis praefect. Libiae zu- und unterordnet [4]). — Und es schließt sich mit diesem Pragmatismus die ganze Reihe der Geschichtschreiber an. Gregor von Tours sagt

---

1) *Passio Vincentii*, c. 10, p. 395. Ruinart. Mehr persönlich ist der Ausdruck in der *Passio Jacobi* et al. mart. in Numidia (um 259), c. 1, p. 225. Ruinart: proelium suum quod *instinctu caelestis spiritus* inierunt. Und ähnlich in der *Passio Philippi* ep. Heracl. (um 304), c. 9, p. 449: Severus presbyter *impulsu sancti spiritus* in medium prorupit.

2) Lactant., De mort. persecut., c. 3.

3) J. Firmic. Mat., c. 18, p. 102.

4) Henzen zu Orelli 5595; Renier, Inscr. d'Alger. 3089. — Weniger sagt der Ausdruck *favente deo* und *propitio deo* (sofern er die Initiative nicht enthält) in Denkmälern des Königs Theoderich zu Ravenna und Terracina, Orelli 1158. Henzen 5595.

von sich selber: den Gedanken, eine schöne Celle des Klosters dem Gebet zu weihen, habe er gefaßt *inspirante divinae pietatis instinctu* [1]). Der Verfasser des römischen Pontificalbuchs braucht den Ausdruck *nutu divinitatis* einigemal von dem göttlichen Strafgericht: dadurch sei Bassus, der Ankläger des Papstes, binnen drei Monaten gestorben [2]), und Kaiser Anastasius, der dem Papste habe befehlen wollen, vom Blitz getroffen [3]). Hingegen *instinctu divinae procurationis* ist der Ausdruck, den Flodoard von dem Antrieb zur Erbauung einer Kirche zu Reims durch Jovinus in Bezug auf eine dereinstige, nicht vorauszusehende Verwendung derselben gebraucht [4]). Und *instinctu divinae inspirationis* sind Abt Silvester u. A. im Jahre 1137 nach Jerusalem gepilgert, wie der Mönch von Sazawa in der Fortsetzung des Cosmas von Prag erzählt [5]). Endlich kehrt auch der Ausdruck *divinitatis instinctus* wieder: nach Wilhelm v. Malmesbury half dieser instinctus, als Mellitus, Bischof von London von seinem Sitz vertrieben, mit dem Justus nach Gallien sich zurückgezogen hatte, um bessere Zeiten zu erwarten, und rief beide zeitig zurück, nachdem das Herz des Königs Ethelbald zum Glauben erweicht worden [6]). Und nach der Lebensbeschreibung des Abtes Suger geschah es divinitatis instinctu, daß bei der Wahl des Abtes alle Stimmen auf ihn sich vereinigten [7]). — Diese späten Zeugnisse können an sich nichts aussagen für den Sprachgebrauch auf dem Constantinsbogen; sie sind aber von Bedeutung, wenn sie in einem großen Zusammenhang erscheinen: zurückweisend in's christ-

---

1) Gregor. Tur., Hist. Franc., Lib. X, c. 6. Ibid. c. 7: deo inspirante.
2) (Anastas.) Lib. pontif. in Sixto III. c. 2, p. 141 ed. Vignol.
3) Id. in Hormisda, c. 4, p. 184. Der zweite Papst-Katalog, aus dem 6. Jahrhundert, sagt dafür: percussus divino ictu.
4) Flodoard, Hist. eccl. Rem., Lib. I, c. 6, p. 32. Colven.
5) Pertz, Monum. Scr., T. IX, p. 158, 23.
6) Willelm. Malmesb., De gestis pontif. Angl., Lib. II. init. Migne Patrol., T. 179, p. 1514. C.
7) Willelm., Vita Sugeri III, 1. p. CXCVIII, ed. Felibien, Hist. de St. Denys, Rec. des pièces justif.

liche Altertum, dienen sie allerdings, den christlichen Charakter dieser Formel in jener Zeit zu bestätigen.

Die Hauptsache indessen ist der Sprachgebrauch des Constantinus selbst, welcher durch Briefe, Reden und öffentliche Schriften bezeugt ist, und solcher Zeitgenossen, die mit ihm in Verbindung standen.

e) Die Ausdrucksweise Constantins und seiner Zeitgenossen.

Zuvörderst die Zeitgenossen, welche selbst auch über das Ereignis, das der Errichtung des Bogens zum Grunde liegt, und mit verwandtem Ausdruck sich ausgesprochen haben, sind für den frühern Abschnitt der Regierung Constantins die Panegyriker, für den spätern sein Geschichtschreiber Eusebius von Cäsarea.

Von den fünf auf ihn gehaltenen und überlieferten lateinischen Lobreden kommen drei hier in Betracht, aus den Jahren 310, 313, 321, welche sämtlich (auch die letzte) von heidnischen Verfassern herrühren, aber in religiöser Beziehung einen merkwürdigen Stufengang zeigen: was selbst für die Geschichte unserer Formel nicht ohne Bedeutung ist.

Die erste Lobrede, unter dem Namen des Eumenius, vom Jahre 310 steht auf dem ausgesprochen heidnisch-polytheistischen Standpunkt und nimmt unbefangen an, daß auch Constantin auf demselben stehe. Der Verfasser stellt ihn selbst auf eine Linie mit den Göttern, deren immer neue von irgend einem Ende der Welt herabkämen, als Gegenstand allgemeiner Verehrung: wie Mercurius vom Nil, Bacchus von den Indern, so Constantin aus Britannien [1]). Das Thema aber der Rede, ihn allein unter den Kaisern zu feiern, leitet er durch das Gleichnis ein: daß wir selbst die unsterblichen Götter, obwol wir alle im Herzen feiern, zu Zeiten doch einen jeden in seinem Tempel und Sitz verehren [2]). Er wendet das schließlich auf Constantin selbst an, der den unsterblichen Göttern seine Gelübde dargebracht, als er auf der Rückkehr von Marseille, zu Autün in den herrlichsten Tempel der Welt eintrat, ja zu dem dort gegenwärtigen Gott, der ihm erschienen sei. „Denn, wie ich

1) Eumen. Panegyric. Constantino, c. 9, p. 375.
2) c. 2, p. 359.

glaube, hast du gesehn deinen Apollo, begleitet von der Victoria, welche dir Lorbeerkränze reichte“ [1]). Damit verwandt ist die Ansprache von der Majestät, daß sie den Fittigen der Victoria anvertraut, ihn begleitet habe so schnell, als zur Erde vom Himmel die Gebote kommen. Von dieser majestas aber heißt es: sie sei *Jovis* subjecta *nutu* [2]).

Die zweite ist die schon erwähnte Lobrede eines Ungenannten vom Jahre 313, die, wie wir sahen, den pantheistischen Standpunkt einnimmt. Ein Jahr nach dem Sturz des Maxentius gehalten, geht sie ausführlicher darauf ein: wobei sie eine nahe Parallele zu dem instinctu divinitatis bietet, sogar nach beiden Seiten. Denn gleich zu Anfang sagt der Redner von dem Unternehmen des Zuges gegen Maxentius: *quisnam te deus*, quae te praesens *hortata est* majestas, daß du bei dem Widerstreben aller deiner Begleiter und Führer, gegen den Rath der Menschen, gegen die Warnungen der Haruspices, du selbst für dich die Zeit der Befreiung Roms gekommen glaubtest? Sicher hast du ein Geheimnis (oder eine geheime Verbindung) cum illa mente divina, quae uni se tibi dignatur ostendere [3]). Und fügt hinzu, nachdem er die Lage geschildert und das Wagnis des Unternehmens, was unerklärlich erscheinen könne: quid in consilium nisi divinum numen habuisti? [4]) Hingegen sagt er von dem Maxentius, der unbesonnen und gegen seinen eigenen Plan dem Constantin entgegengieng, wodurch dieser Gelegenheit erhielt, die entscheidende Niederlage ihm beizubringen: *divina mens* et ipsius urbis aeternae majestas habe dem Böse-wicht den Plan entrissen (eripuere consilium), daß er aus dem Schlupfwinkel hervorbrach [5]). Noch näher dem Wortlaut kommt eine Aussage, in einer sonst untergeordneten Sache, als man rathlos war, wie eine Masse von Gefangenen fortzuführen sei: da habe Constantin eine Maßregel angegeben, *divino monitus instinctu* [6]).

1) c. 21, p. 407.
2) c. 8, p. 378.
3) Incert. Panegyric. Constantino, c. 2, p. 469 sqq.
4) c. 4, p. 479.
5) c. 16, p. 511.
6) c. 11, p. 499.

Es geht daraus hervor, daß diese Begründung, die Ableitung der Gedanken und Rathschlüsse aus göttlicher Eingebung, dem Redner geläufig ist. Sonst könnte man wohl glauben, daß, sofern die Inschrift des Constantinsbogens schon bestimmt war, er aus Kenntnis derselben seine Worte gesetzt habe. Indessen modificiren sich doch die Aussagen nach dem pantheistischen Standpunkt; so daß am Ende Rath und Einfluß der Gottheit oder des göttlichen Geistes in Selbstberathung sich verwandeln. Denn bei eben jener Frage, wer sonst als das numen divinum hat dich berathen, fährt der Redner fort: leitete dich die Rücksicht, *sua enim cuique prudentia deus est*, daß in dem ungleichen Kampf die Gerechtigkeit für dich kämpfe und die bessere Sache siegen müsse? wo das numen in seine eigene prudentia aufgelöst wird. Und nachdem er den beiderseitigen Standpunkt, die gerechte Sache des Constantinus, die ungerechte des Maxentius geschildert, schließt er mit der Bemerkung: unter solchen Umständen hast du, o Kaiser, *divino consilio, id est tuo*, nicht die Zahl der Soldaten, sondern den Werth der Parteien gezählt, — wo ebenfalls aus dem göttlichen Rath sein eigener wird.

Die dritte Lobrede, von Nazarius im Jahre 321 gehalten, hat ein ganz theistisches Gepräge, so daß sie dem Christentum zugewiesen werden könnte [1]). Jedoch scheint mir der heidnische Standpunkt des Verfassers nicht zweifelhaft sowol aus der Abwesenheit jedes positiv christlichen Kennzeichens, als aus der Art der Einflechtung mythischer Züge, von den Dioskuren am See Regillus und von dem Hercules in der Wiege [2]). Uebrigens kommt auch hier, wie in der vorgenannten Rede, die Vorstellung von der Gottheit divinitas, was abwechselnd mit deus gesetzt wird, und ihrer Einwirkung instinctus nach beiden Richtungen vor, mit dem Unterschied, daß in diesem Fall der Constantinsbogen und seine Inschrift sicher vorauszusetzen ist. Der Redner geht von dem allgemeinen Gedanken aus: Spectat nos ex alto rerum arbiter *deus* et quamvis humanae mentes profundos gerant

---

[1]) Vergl. Arntzen zu c. 1, p. 544.

[2]) Nazarii Panegyric. Constantino, c. 15. 16, p. 577. 581.

cogitationum recessus, *insinuat* tamen *sese totam* scrutatura *divinitas* [1]), und macht davon die Anwendung auf den vorliegenden Fall: illa vis, illa majestas, fandi et nefandi discriminatrix, habe die Frömmigkeit Constantins beschützt, die Tollheit jenes Tyrannen gebrochen; von dem es weiterhin wörtlich, wie in der vorigen Rede, heißt: die *vis divinitatis* trieb ihn heraus (excussit) aus seinem Schlupfwinkel in Rom dem Constantin entgegenzugehen [2]). Von dem letztern aber, bei einem andern Ereignis, daß er die Macht der Franken zwar gebrochen, ihre Unterwerfung aber seinem Sohne Crispus überlassen habe, wird gesagt: das ist geschehen *divino instinctu, quo regis omnia* [3]).

Hiernächst bei Eusebius von Cäsarea findet sich, unbeschadet seines theistischen Charakters, die Neigung, Gott nach seinem Wesen und Walten durch abstracte, unpersönliche Ausdrücke zu bezeichnen. Er hat nicht selten den Ausdruck τὸ θεῖον, wo es ganz persönlich für ὁ θεὸς gemeint ist, z. B. von der Frömmigkeit gegen Gott ἡ εἰς oder περὶ τὸ θεῖον εὐσέβεια [4]), während es sonst heißt: ἡ πρὸς τὸν θεὸν oder εἰς τὸν τῶν ὅλων θεὸν oder εἰς τὸν μόνον θεὸν εὐσέβεια [5]). Und vom Gebet zu Gott ταῖς πρὸς τὸ θεῖον λιταῖς [6]), wofür ein andermal steht θεὸν τὸν οὐράνιον τόντε τούτου λόγον δι' εὐχῶν ἐπικαλεσάμενος [7]) oder τῷ θεῷ τὰς εὐχὰς ἀποδιδούς und τῷ αὐτοῦ θεῷ τὰς ἱκετηρίας ποιούμενος [8]). Er spricht gern von der göttlichen Rache Δίκη, welche die Feinde der Kirche heimgesucht habe. So läßt er den

---

1) c. 7, p. 559.
2) c. 27, p. 611.
3) c. 17, p. 583.
4) Euseb. H. e. VIII, 13. De mart. Palaest., c. 3. — So heißt es auch bei Sozomen. H. e. IX, 1 von der Pulcheria: δέει πολλῷ τὸ θεῖον θρησκεύουσα.
5) H. e. I, 11. VIII, 1. De mart. Palaest., c. 4.
6) H. e. VIII, 7. Und negativ von der Zeit vor der Diocletianischen Verfolgung: die Christen, unter zunehmender Verderbnis, hätten nicht daran gedacht, die Gottheit zu versöhnen, ἐνίμενές καὶ ἔλεω κατασήσεσθαι τὸ θεῖον.
7) H. e. IX, 9.
8) Vit. Constant. II, 12.

Herodes Agrippa und endlich das ganze jüdische Volk von ihr bestraft worden [1]); wie auf heidnischer Seite den Maximinus [2]) und dessen Helfershelfer Theoteknos. Die Rache, sagt er, hatte keineswegs vergessen, was er wider die Christen verübt hatte [3]), — späterhin auch die, von denen das Vertrauen des Kaisers gemißbraucht war [4]). Er spricht nach antikem Sprachgebrauch von *Δίκης ὀφθαλμός*, dem Aufseher über die menschlichen Dinge, welcher allen Völkern verkündigt worden sei [5]). Andrerseits bezeichnet er den alles Gute hassenden Neid, *Φθόνος* als Urheber der Leiden der Gläubigen und der Schäden in der Kirche [6]), — was aber ebenfalls persönlich gemeint ist, da er darunter den *πονηρὸς* und *μισόκαλος δαίμων* versteht [7]). Hingegen sagt er von Kaiser Constantin in der Lobrede auf ihn: er habe oftmals gehabt *τῆς σωτηρίου θεότητος συναίσθησιν*, das Gefühl der Gegenwart der rettenden Gottheit [8]). Insbesondere sein Eifer für das Grab Christi sei gewesen *οὐκ ἀθέει*, — ein Ausdruck, der auch sonst bei Eusebius und in dieser Zeit vorkommt (nach Homer, wie non sine numine divum bei Virg. Aen. II, 777. VI, 368) als eine etwas abstracte Bezeichnung göttlichen Waltens [9]); sondern in der That *ἐξ ἐπινοίας τοῦ κρείττονος* [10]). Ebenso bezeugt er im Leben Con-

---

1) Euseb. H. e. II, 10. III, 5.
2) IX, 9.
3) IX, 11.
4) Vit. Constant. IV, 55.
5) De laudibus Constant., c. 17, p. 771, 23. Statt *δίκην ὀφθαλμῶν* ist nicht zu lesen: *δίκης ὀφθαλμῶν*, wie Valesius zu d. St. will, sondern *δίκης ὀφθαλμόν*.
6) Vit. Constant. I, 49. II, 61. 73. IV, 54.
7) I, 49. II, 73. III, 1.
8) De laudib. Constant., c. 18, p. 774, ed. Read.
9) Dionys. Alex. Epist. bei Euseb. H. e. VI, 40: *οὐδὲ ἀθέει πεποίημαι τὴν φυγήν·* dem im Folgenden der Ausdruck entspricht: *κελεύσαντος τοῦ θεοῦ* und *τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας ἔργον*. Joh. Chrysost. Hom. in Pelagiam, c. 3, T. II, p. 588 B: *οὐκ ἀθέει ταῦτα ἐγένετο*. Sozomen. II. e. VII, 8: *οὐκ ἀθέει δὲ ταῦτα συνέβαινεν·* womit gleichbedeutend steht *οὐκ ἐκτὸς θειᾶς ῥοπῆς*, unterschieden von dem positiven und schärfern Ausdruck: *τοῦ θεοῦ χρηματίσαντος*.
10) De laudib. Constant. c. 11, p. 744, 20. p. 745, 18.

stantins von dessen Kriegführung überhaupt: der Kaiser, der in allem dem Rathe Gottes sich unterworfen, habe vor einer Schlacht anhaltend gebetet, auch habe Gott sich ihm kundgegeben (in Theophanien); alsdann sei er aus dem Zelt hervorgetreten und habe sofort den Angriff befohlen ὥσπερ θειοτέρᾳ κινηθεὶς ἐμπνεύσει [1]).

In gleichem Sinn, nämlich in seinen Absichten und Handlungen unter göttlicher Einwirkung zu stehen, hat Constantin selbst sich oftmals ausgesprochen, wie eben jene Erwähnung der συναίσθησις nicht undeutlich von seinem eigenen Zeugnis abgeleitet wird. Auch er, neben der Bezeichnung des göttlichen Subjects, bedient sich gern des abstracten Ausdrucks. So schreibt er dem Eusebius, als dieser die Wahl der Antiochener, die ihn zum Bischof verlangten, abgelehnt hatte, was der Kaiser billigte (nach 330): wenn Eusebius seine Briefe an die Antiochener und an die Bischöfe (welche deren Verlangen unterstützt hatten) lese, so werde er leicht sehen, daß der Kaiser, da die kirchliche Regel der Wahl entgegenstehe, (diese abweisenden Briefe) geschrieben habe προτροπῇ τοῦ θείου [2]): was genau die Uebersetzung von instinctu divinitatis ist, — während der Schluß des Briefes lautet: ὁ θεός σε διαφυλάξοι.

Noch entscheidender sind die übereinstimmenden Aeußerungen, die theils in der Vorbereitung und nächsten Folge jenes Sieges über den Maxentius hervortreten, theils die Motive dieses Kriegszugs wie der Handlungsweise des Kaisers enthüllen. Jenes in dem Edict aus Mailand vom Jahre 313, erlassen von Constantin und Licinius, welches allgemeine Religionsfreiheit verkündete, vornehmlich für die Christen, denen sie gefehlt hatte. Als Grund dafür wird angegeben, damit den Kaisern und den Unterthanen gnädig sein könne *quicquid est divinitatis in sede coelesti* [3]); oder, wie es weiterhin heißt *summa divinitas*, der wir (d. h. Christen und

[1]) Vit. Constant. II, 12.

[2]) Vit. Constant. III, 61. So erklärt er in seinem ersten Erlaß über die Immunität der Geistlichen vom Jahre 312 an den Proconsul Anulinus, Hist. eccles. X, 7: sie sollten nicht abgezogen werden von dem Dienst, welcher τῇ θειότητι gebührt; und das gemeine Wesen werde großen Vortheil haben von ihrem eifrigen Cultus περὶ τὸ θεῖον.

[3]) Lactant. De mort. persecut., c. 48.

Heiden) aus freiem Herzen dienen. Ueber die Ursache des Krieges aber und sein eigenes Verhalten hat er vornehmlich in zwei Richtungen nach dem Sieg über den Licinius vom Jahre 323 sich ausgesprochen. Einestheils in einem Erlaß an die heidnischen Unterthanen in den morgenländischen Provinzen, wo er den Unterschied darlegt in den Schicksalen der Verehrer des wahren Gottes, welchen seine Gaben zutheil würden, und ihrer Feinde und Verfolger, welche den entsprechenden Lohn davongetragen hätten: er weiset auf die letzten Kriege hin, welche die Urheber, die gegen Gott zu kämpfen sich vermaßen, verschlungen hätten [1]). Da nennt er zwar auch τὸν τῶν ἀγαθῶν αἴτιον θεὸν und spricht von der offenbar gewordenen Macht τοῦ μεγάλου θεοῦ [2]). Gewöhnlich aber bezeichnet er die Gottheit durch τὸ κρεῖττον [3]) s. v. a. majestas; weiterhin durch θεῖον, wofür er selbst eine Definition gibt, als das allein wahrhaft Seiende und über den ganzen Zeitlauf Gewalt Habende [4]). Und nun sagt er: dieses θεῖον oder κρεῖττον sei auf Errettung von den Uebeln, an denen das Staatswesen schwer erkrankt war, bedacht gewesen und habe zur Ausführung dieses Rathschlusses seinen (Constantins) Dienst geeignet erachtet, der, aus Britannien gekommen, κρείττονί τινι δυνάμει alle obwaltenden Uebel vertrieben und zerstreut habe: was vornehmlich auf die Vernichtung des Maxentius und Licinius geht. Er kommt am Schluß auf dies Thema zurück und erklärt, indem er die persönliche Bezeichnung Gottes an die Stelle setzt: das auf allen Menschen lastende Unheil sei von der Erde vertrieben, sowol durch die Thatkraft des allmächtigen Gottes, als durch den Zuspruch und die Hülfe (παραίνεσιν ἅμα καὶ βοηθείαις), deren derselbe

1) Euseb. Vit. Constant. II, 24—27.

2) c. 24.

3) Gleich zu Anfang c. 24: τοῖς ὀρθῶς περὶ τοῦ κρείττονος δοξάζουσιν. c. 25: τοὺς πρὸς τὸ κρεῖττον ἀνοήτως ἐκμανέντας. c. 26: τὸν τοῦ κρείττονος φόβον — ὅσοι τὸ κρεῖττον οὐκ ἔγνωσαν καὶ τοὺς τοῦτο πιστῶς μετιόντας ὕβρισι (ὑπέρβαλον) — τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον εὐσέβειαν. c. 30: τῆς παρὰ τοῦ κρείττονος εὐποιΐας. c. 33: τὸ γινώσκειν τὸ κρεῖττον ὁμολογοῦντες.

4) c. 28: τίνα τὸ θεῖον ἐπινοεῖ κουφισμόν; worauf die Definition folgt. c. 29: τῆς περὶ τὸ θεῖον θεραπείας. c. 30: τὴν πρὸς τὸ θεῖον τιμήν.

häufig ihn gewürdigt habe [1]). Wie er auch in einem folgenden Erlaß an die morgenländischen Provinzen Gott anredet: „durch deine Anleitung (*ταῖς σαῖς ὑφηγήσεσιν*) habe ich rettende Thaten unternommen und vollbracht“ [2]). — Anderntheils aus Anlaß des arianischen Streits hat er sich wiederholt ausgesprochen in den Jahren 324 und 325. Zuerst, als er noch hoffte, den Streit schlichten zu können, in seinem Brief an den Bischof Alexander und den Presbyter Arius von Alexandrien, worin er erklärt: zwei Absichten hätten in seinem Wirken ihn geleitet, wobei er Gott, den Hort seiner Unternehmungen (*τὸν τῶν ἐμῶν ἐγχειρημάτων βοηθὸν*) zum Zeugen anruft: erstens, die Vorstellung aller Völker *περὶ τὸ θεῖον* zu vereinigen; sodann den Leib der Welt, der wie an schwerer Krankheit litt, wiederherzustellen, — das eine habe er durch Nachdenken erforscht, das andere durch Heeresmacht unternommen [3]). Sodann bei Eröffnung des Nicenischen Concils erwähnt er, daß er den Sieg über den Feind (Licinius) *νεύματι καὶ συνεργείᾳ τοῦ κρείττονος*, d. i. nutu et auxilio divinitatis davon getragen habe [4]). — Dazu kommt der Schluß seiner Rede an die Versammlung der Heiligen, wo er die Verfolger der Christen seit Decius und ihr elendes Ende vorführt bis auf Diocletian, und aus der folgenden Zeit der Aufreibung seines Heeres gedenkt, nachdem es in die Gewalt eines Nichtswürdigen gekommen: *προνοίας θεοῦ τὴν μεγάλην πόλιν ἐλευθερούσης*. Worauf er von sich selbst sagt: „wenn sie meinen Dienst preisen, der seinen Ursprung hat *ἐξ ἐπιπνοίας θεοῦ*, versichern sie dadurch nicht, daß Gott der Urheber der Bravheit ist“ [5]). —

---

[1]) c. 42. Die Verbesserung von Valesius *ὑπ' ἐμοῦ* statt *ὑπὲρ ἐμοῦ* und darnach die Uebersetzung: *partim hortationibus et adjumentis quae a me frequenter praestari desiderat*, ist ganz ungeschickt. Denn *παραίνεσιν* kann von *βοηθείαις* nicht getrennt, und soll doch wol nicht auch dem Constantin beigemessen werden. Aber auch die *βοήθεια* ist nicht eine Leistung Constantins, sondern eine Gabe von Gott, für welchen *βοηθὸς* selbst der solenne Name ist; s. sogleich.

[2]) Vit. Constant. II, 55.

[3]) II, 65.

[4]) III, 12.

[5]) Orat. ad. sanct. coetum, c. 25.

f. Schluß.

Fassen wir dies zusammen, so ergibt sich für die vorliegende Frage in Sprache und Gedanken die Uebereinstimmung von Seiten der Lobredner Constantins, zu denen auch Eusebius zu zählen ist (unbeschadet seines Charakters als Geschichtsschreiber) mit dem Kaiser. Und da die Lobredner gewöhnlich am besten wissen, was der Person, die sie verherrlichen, angenehm ist, ja was sie von sich selber denkt und gedacht wissen will; so wird man solche Erklärungen auf ihn selbst zurückführen müssen, — umsomehr, da sie die individuellsten Erfahrungen, ja das Geheimnis des Verhältnisses zu Gott betreffen: wie ja der Verfasser der Lobrede vom Jahr 313 von einem secretum spricht, welches der Kaiser cum illa mente divina habe. Dahin gehört, was der Lobredner vom Jahr 310 anführt, daß er zu seinem Apollo in dem Tempel zu Autün eingetreten und dieser ihm erschienen sei; während auf einer spätern Stufe Eusebius anzeigt, der Kaiser werde wol, wenn es ihm gefalle, ihm sagen von tausend Erscheinungen Gottes seines Retters und tausend Gesichten, die er im Traum gehabt [1]). Also es ist der Gedanke des Kaisers, daß er in seiner Sendung zur Wiederherstellung des römischen Reichs nicht allein unter dem Schutz, sondern auch unter der Einwirkung und Eingebung Gottes stehe, den er selbst wiederholt, ausdrücklich auch in Bezug auf die Bekämpfung des Maxentius und Licinius ausspricht. Und wie dieser Gedanke von seinen Lobrednern vor und nach der Errichtung des Bogens kundgegeben wird; so wird er auch auf diesem zu erkennen sein.

Ebenso da auch der Ausdruck instinctu divinitatis durchaus constantinisch ist, wie es in der griechischen Uebersetzung heißt: προτροπῇ τοῦ θείου (s. S. 91), und zwar gebraucht von dem Antrieb der Gottheit zu einer einzelnen Handlung des Kaisers;

---

1) Euseb. De laud. Constant., c. 18. Auch Vit. Constant. II, 12 spricht er von Theophanien und Weisungen Gottes, die dem Constantin zutheil geworden, als er vor dem letzten Kampf mit Licinius im Gebet sich zu ihm wandte, s. oben.

so scheint nicht zweifelhaft, daß er aus dieser Quelle, d. h. durch die Willensmeinung des Kaisers auf den Bogen gekommen ist.

Wenn das die Ableitung ist, so ist auch offenbar, daß der Gedanke, so ausgedrückt, schlechthin gemeint ist, ohne Neben- oder Hintergedanken. Der Zusammenhang ergibt, daß der Gott Constantins gemeint ist, wenn auch divinitas ein unbestimmtes Wort ist. Daß diese Unbestimmtheit nicht einen Zwiespalt überdeckt, bestätigt sich, wenn man nach dem präciseren Ausdruck fragt, der die Zweideutigkeit ausschließen, das christliche Bekenntnis sicherstellen sollte.

Von dem Untergang der Feinde Gottes und seiner Kirche (des Licinius) sagt Eusebius: sie seien bestraft und vernichtet *ἑνὶ θεοῦ νεύματι* oder *θεοῦ νεύματι καὶ δυνάμει* [1]). Das wäre der concrete Ausdruck dei, statt divinitatis, nutu. Aber die gewöhnliche Bezeichnung Gottes bei Eusebius schließt sich an das paulinische *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς* (aus Röm. 9, 5. 2 Thess. 2, 4; vgl. Ephes. 4, 6) an: ihm ist das christliche Bekenntnis die *ὁμολογία ἑνὸς καὶ μόνου τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ* [2]). Von dem Constantius aber, dem Vater Constantins, sagt er: er habe Freundschaft geschlossen *πρὸς τὸν ἐπὶ πάντων θεόν* [3]). Und von dem Sohne: er habe sich zur Verehrung ausersehen den väterlichen Gott, *αὐτὸν τὸν ἐπέκεινα τῶν ὅλων θεόν*, den sein Vater Zeit seines Lebens verehrt habe [4]). Denselben Ausdruck hat Constantin selbst, indem er bei Eröffnung des Nicenischen Concils die Väter erinnert, daß sie durch Aufhebung des Zwiespalts *τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ* das Angenehmste vollbringen [5]). Das wäre lateinisch summus deus. Er hat aber auch direct diese Bezeichnung, namentlich in Erlassen

---

1) Ebendas. c. 17.

2) Euseb. H. e. I, 4. Ebendas. heißt es von Abraham *ἕνα τὸν ἐπὶ πάντων ὁμολογήσας θεόν*.

3) Vit. Constant. I, 13. Und von demselben I, 17: *μόνον μὲν θεὸν τὸν ἐπὶ πάντων εἰδώς*.

4) I, 27. Er rief auch an im Kriege gegen Maxentius wie gegen Licinius *θεὸν τὸν ἐπὶ πάντων* I, 37. II, 6. Und leitete die heidnischen Soldaten an, denen er ein sonntägliches Gebet vorschrieb, *τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν* als Geber alles Guten, auch des Sieges, zu erkennen, IV, 19.

5) III, 12. Im Eingang bringt er Dank dar *τῷ βασιλεῖ τῶν ὅλων*.

an die morgenländischen Provinzen: ὁ θεὸς ὕψιστος [1]); besonders ὁ θεὸς μέγας oder μέγιστος: jetzt ist offenkundig geworden, schreibt er, ἡ τοῦ μεγάλου θεοῦ δύναμις, und bekennt, daß er sein ganzes Leben schuldig sei τῷ μεγίστῳ θεῷ [2]). — Auch sonst bei feierlicher Veranlassung kommen Ausdrücke vor, in denen das positiv Christliche fehlt. Eusebius berichtet: Constantin, nach dem Tode seines Vaters, sei zum Kaiser ausgerufen, sogleich von den Soldaten, viel früher von dem allherrschenden Gott (παμβασιλέως θεοῦ) [3]). Und sagt von allem Volk nach dem Sturz des Licinius: Chöre und Hymnen verkündeten Gott den Allherrscher und priesen hiernächst den siegreichen Kaiser [4]). — Alle diese Ausdrücke deus summus, magnus, maximus, deus rex omnium, selbst dei nutu würden nicht hindern, daß sie nicht auch von den Heiden in ihrem Sinn genommen werden könnten; doch sind sie den Christen unverfänglich und genügend, und ohne religiöse Zweideutigkeit gemeint.

Hingegen die ausschließend monotheistische Formel ist z. B. bei dem letzterwähnten Ereignis auch angewendet um des Gegensatzes willen, wie folgt: „die, welche durch die Hoffnung auf eitle Dinge erhoben waren, nahmen den Gott Constantins an und bekannten diesen Gott als den wahren und alleinigen zu verehren“ [5]). Und das vollständige Bekenntnis, nämlich die einfache theistische Formel mit der positiv christlichen Ergänzung, wie es ebenfalls durch die Lebensgeschichte des Kaisers hindurchgeht, lautet, gleich zu Anfang in der Anrufung des Eusebius: Gott der Helfer und mitwirkend der himmlische Logos [6]). Constantin aber ruft vor dem Kampf mit Maxentius den Gott über alles und seinen Christus, den Heiland und Helfer an [7]); in die Schlacht mit Licinius tritt er

---

1) II, 48. 51. Desgleichen Orat. ad sanct. coetum, c. 9.

2) II, 24. 29. Das letztere Prädicat auch c. 55. 59. Das erstere in der Anrede an die Bischöfe und Presbyteren als Diener τοῦ μεγάλου θεοῦ II, 71.

3) H. e. VIII, 13.

4) Vit. Constant. II, 19. 5) II, 18.

6) Vit. Constant. I, 11.

7) Vit. Constant. I, 37. Uebereinstimmend, nur mehr ausgeführt, H. e.

und sein Sohn Crispus ein, in Gemeinschaft mit Gott dem Allkönige (und) dem Sohne Gottes, dem Erlöser aller, der sie leitete und mit ihnen kämpfte, wie Eusebius sagt [1]); er ermahnt nach dem Siege über denselben die Heiden, *τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν* zu erkennen und *τὸν Χριστὸν αὐτοῦ* zum Heiland anzunehmen [2]). Wie es auch in der Inschrift der Constantina ausgesprochen wird [3]):

Constantina deum venerans Christoque dicata.
Numine divino multum Christoque juvante.

Wenn man aber mit dem ersten Theil dieses Bekenntnisses sich begnügte, so ist das nicht anders gemeint, als wie auch in der Benennung der Christen gleichbedeutend ist und promiscue gebraucht wird das gewöhnliche *θεοσεβεῖς* und *Χριστοῦ θεράποντες* [4]). Es kann also auch nicht auffallen, entspricht vielmehr der sonstigen Kürze des Lapidarstils, daß man in der Inschrift des Constantinsbogens bei dem ersten allgemeinen Ausdruck stehen geblieben ist. Besonders da die Ergänzung des Gedankens nach der positiv christlichen Seite aus derselben Veranlassung durch ein anderes öffentliches Denkmal inschriftlich dargeboten wurde. Denn der Kaiser, als er nach dem Siege über Maxentius in Rom triumphirend eingezogen und von Senat und Volk als Befreier und Retter begrüßt war, jedoch eingedenk, wie sein Geschichtschreiber sagt, der göttlichen Hülfe, befahl, das Zeichen des Kreuzes seiner Statue in die Hand zu geben. Und als sie eine solche Statue an einem öffentlichen Platze errichtet hatten, befahl er auf die Basis die Inschrift zu setzen: „durch dieses heilbringende Zeichen habe ich eure Stadt von dem Joch des Tyrannen befreit u. s. w.“ [5]).

IX, 9: *θεὸν τὸν οὐράνιον τόν τε τούτου Λόγον αὐτὸν δὴ τῶν πάντων σώτηρα Ἰησοῦν Χριστόν.*

1) H. e. X, 9.

2) II, 47.

3) Grut. p. 1161, 9. Orelli 1097. Marini bei Mai p. 115, 2.

4) Euseb. H. e. X, 8 extr. enthält beides in demselben Satz.

5) Euseb. H. e. IX, 9. Vita Constant. I, 40. Marini bei Mai p. 1, 1. Die Auffassung dieser Inschrift von de Broglie, an dem oben S. 70 a. O. p. 237, der dieselbe, gleichwie die des Constantinsbogens, für eine Ausflucht erklärt; der Kaiser habe das Kreuz nicht genannt und einen versteckten Ausdruck gebraucht, als eine furchtsame Huldigung gegen

Diese kaiserliche Anordnung einer Inschrift dient wol zur Bestätigung dessen, was ohnehin anzunehmen ist, daß die aus gleicher Zeit und Veranlassung stammende Inschrift auf dem Bogen Constantins nicht ohne seine Autorität zu Stande gekommen ist. Und der Gebrauch dieser Autorität ist an dem instinctu divinitatis zu erkennen wie an dem hoc salutifero signo, da das eine wie das andere dem herrschenden Gedanken Constantins, seiner Sinnes- wie seiner Ausdrucksweise entspricht.

B. Die Inschrift in der alten Peterskirche.

Die andere Inschrift, mit der wir uns hier beschäftigen, befand sich in der Constantinischen Basilica, der alten Peterskirche: sie ist mit deren Abbruch verschwunden. Aber sie ist mehrmals abgeschrieben im frühern wie im spätern Mittelalter; und diese, gleichwie die gedruckte Ueberlieferung ist auch hier nicht ohne Interesse, da sie von dem Gange epigraphischer Arbeiten Zeugnis gibt.

Die Inschrift verdankt ihre erste Aufzeichnung dem Eifer der Romfahrer seit dem 6. und 7. Jahrhundert, von den Denkmälern des Altertums topographische und epigraphische Kunde zu gewinnen und darzubieten. Denn die erste gemischte Sammlung christlicher und weltlicher Inschriften in der Handschrift zu Einsiedeln aus dem 8. Jahrhundert hat dieselbe aufgenommen. Demnächst eine Handschrift zu St. Gallen aus dem 9. Jahrhundert unter etlichen Epigrammen, welche einer Sammlung von Briefen Alcuins beigefügt sind [1]), — eine Verknüpfung, welche auf das Interesse hinweist, das gerade in der Schule und unter den Anhängern Alcuins diesen Altertümern gewidmet wurde. — Das römische Pontificalbuch aus dem 8. Jahrhundert sowie die erste Sammlung christlicher Inschriften in der Heidelberger Handschrift haben diese

---

Gott, ohne den Heiden Anstoß zu geben, — ist verfehlt. Eusebius sagt ja ausdrücklich, der Kaiser habe befohlen, der Statue das Kreuz in die Hand zu geben; und darauf weist *τούτῳ τῷ σωτηριώδει σημείῳ* hin.

1) Der Codex ist in der neuen Ausgabe der Briefe Alcuins von Dümmler mit G bezeichnet, Jaffé, Bibl. rerum German., T. VI, p. 138.

nicht, auch nicht der erste Bearbeiter der Altertümer der Peterskirche, Petrus Manlius, im 12. Jahrhundert; obwol das erste und der letzte (dieser aber unvollständig) die andere Inschrift Constantins auf dem goldenen Kreuz in der Peterskirche verzeichnen [1]). — Aber im 15. Jahrhundert finden sich zwei Aufzeichnungen der namhaftesten Altertumsforscher, welche, der eine mit Inschriften, der andere mit der Peterskirche und ihren Altertümern sich beschäftigt haben: Poggio in seiner Sammlung von Inschriften hauptsächlich aus Rom, wofür er ein Exemplar der Einsiedler Sammlung benutzt hat, und Mapheus Veghius in seinem Werk über die Peterskirche. Es folgen die Publicationen, — aber zuerst nicht aus jenen ältesten handschriftlichen Quellen, welche erst im 17. Jahrhundert bekannt gemacht sind: die Epigramme mit den Briefen Alcuins aus der Handschrift von St. Gallen durch Canisius (1604), der Text der Einsiedler Handschrift durch Mabillon (1685); sondern nach dem Original, wovon Andreas Fulvius eben noch vor dem Abbruch die Verse abschrieb. Sie standen nicht mehr, als er in sein Werk über die Altertümer der Stadt sie aufnahm (erschienen 1525), worin es heißt: legebatur nuper in abside (sic), quae nunc diruta est distichon ex musivo paucis notum. Daher rühmt Ciampini in seinem Werke über die heiligen Bauten Constantins des Großen vom Jahre 1693 dessen Sorgfalt, ohne welche die Inschrift verloren gegangen wäre. Das ist jedoch nicht zutreffend, denn sie war seitdem mehrmals aus andern Quellen, und von ersten Autoritäten veröffentlicht. Nämlich wie Panvinius (1570), der sie nicht mehr gesehn (extabant hi versiculi, sagt er) aus dem handschriftlichen Werk des Mapheus Veghius, wie aus seinen unlängst publicirten Denkwürdigkeiten der Peterskirche hervorgeht, wo er die Stelle aus demselben wörtlich aufgenommen, ohne ihn zu nennen; aber sonst beruft er sich öfter auf ihn. Und von Baronius, zwar nicht in der ersten Ausgabe der Annales (T. III) von 1592, wo er zum Jahre 324 von der Erbauung der Peterskirche spricht; aber in den Zusätzen des

[1]) *Lib. pontif. Rom.* c. 34, 17 ed. Vign., T. I, p. 92 (vgl. Piper, Einleit. in die monument. Theologie, S. 830.) Petr. Manlius, De basilica Vatic., c. 1, 5. Act. SS. Jun. T. VII, p. 38 A.

Appendix von 1607 aus dem Abdruck bei Canisius. Seitdem ist die Inschrift allbekannt und oft gedruckt, so daß es genügt in dem folgenden Nachweis nur die wichtigern Stellen anzuzeigen.

Romae, in arcu veteris basilicae S. Petri. *Cod. Einsidl.*, n. 326 ap. *Mabillon*, Vet. Anal., T. IV, p. 484, 6; ed. nov., p. 359. *Urlichs*, Cod. urbis Romae topogr., p. 60, 6. *Cod. S. Galli* n. 271 ap. *Canis.* Lect. antiquae, T. VI, p. 411; ed. Basnage, T. II, p. 378. — *Poggio*, Collect. inscr. antiq.. n. 1 ed. de Rossi, Le prime racc. d'antiche iscriz., p. 120. *Mapheus Veghius*, Hist. basilicae S. Petri in Vat., c. 1. Act. SS. Jun. T. VII, p. 62 B. *Andr. Fulvius*, Antiquit. urbis, Lib. II. Rom. (1525) 4°. fol. XXVI, vers. Rom. 1545, 8°. p. 146. — *Panvin.*, De praecipuis urbis Romae basilicis (s. de VII urbis eccl.) Romae 1570, p. 36. Id. De rebus antiquis memorab. basilicae S. Petri, Lib. II, c. 11 ed. Mai in Spicileg. Vatic., T. IX, 1843, p. 225 (e Mapheo Veghio). *Baron.* Annal. ad a. 324, n. LXII in Append. (ad T. III), T. XII. Romae 1607, p. 905; ed. Mansi, T. IV, p. 50 (e Canisio). *Id.* Martyrolog. Rom. ad d. 18. Novembr. *Severano* Mem. sacre delle sette chiese. Roma, 1630, p. 37. *Paulus de Angelis*, Not. ad. Romani Basil. vet. Vatic. descr. 1646, p. 129 (e Baronio). *Ciampini* De sacris aedif. a Constantino M. constr., p. 31 (ex Andr. Fulvio). *Murat.* Thes. inscr., p. 1853, 9 (e schedis suis). *Marini* ap. Mai Scr. vet. nov. collect., T. V, p. 105, 2. *Bunsen*, Beschr. der St. Rom, Bd. II, 1. 1832, p. 92. *Mommsen*, Epigraph. Analekten 14, Berichte der K. Sächs. Ges. der Wiss. Phil. hist. Cl., Bd. II, 1850, p. 297, bei Erörterung der Einsiedler Sammlung; aber nur im Vorbeigehn, da es eine christliche Inschrift ist. *Bartolini*, Come Costantino Aug. innalzasse in Roma i primi sacri edifizi del culto crist. (1843), in Diss. della pontif. accad. Rom. di archeol., Vol. XII, P. 1. 1852, p. 296. *Migne*, Dictionn. d'épigraphie, Vol. II, 1852, p. 463. *Gregorovius*, Gesch. der St. Rom, Bd. I, 1859, p. 93. — Eine deutsche metrische Uebersetzung gibt *Bunsen* a. a. O. *v. Reumont*, Gesch. der St. Rom, Bd. I, 1867, p. 641.

In arcu S. Petri [1]

QVOD DVCE TE MVNDVS SVRREXIT IN ASTRA
TRIVMPHANS [2]
HANC CONSTANTINVS VICTOR TIBI CONDIDIT AVLAM

1) So der Cod. Einsidl. — Poggio: in arca S. Petri. Mapheus Veghius: in arcu majore ac triumphali. Panvinius: in arcu absidae majoris. Fulvius: in abside.

2) Muratori: triumphus.

Der Text ist übereinstimmend überliefert (triumphus bei Muratori nur ein Schreibfehler). Aber die Angabe des Ortes schwankt, wie man sieht. Doch ist er nicht zweifelhaft, es ist der arcus principalis oder triumphalis (im Abschluß des Hauptschiffs gegen das Querschiff) wie die Uebereinstimmung des Anonymus von Einsiedeln und des Mapheus Veghius beweist, besonders da letzterer unterscheidet den arcus major, an welchem dies geschrieben stand, und einen andern, den arcus absidae super altare majus, der auch eine Inschrift enthielt, von der nur noch das Fragment zu lesen war: CONSTANTINI EXPLETA HOSTILI INCVRSIONE. Auch unterscheidet die Einsiedler Handschrift deutlich den Ort, da sie diese Inschrift (n. 6) in arcu S. Petri, eine andere (n. 10) in absida S. Petri aufführt. Also ist es eine Ungenauigkeit von Fulvius, wenn er die Inschrift in die Apsis versetzt und von deren Zerstörung spricht (was Sindone bei Mittheilung der Inschrift mit Recht gerügt hat)[1], da die Tribune noch lange nach ihm gestanden und nicht vor 1592 zerstört ist[2]. Dieselbe Verwechselung ist in neuerer Zeit vorgekommen, indem Bunsen die Inschrift mit den Mosaiken der Tribune, welche P. Hadrian erneuern ließ, zusammenfaßt, als müßten beide gleiches Schicksal gehabt haben. Dadurch hat Gregorovius sich leiten lassen, wenn er von den Versen spricht, als seien sie unter den Mosaiken der Apsis zu lesen gewesen, womit v. Reumont übereinkommt.

Zunächst fragt sich bei dieser Inschrift, aus welcher Zeit und von wem? Ueber Beides sind die Ansichten getheilt.

Veghius bemerkt (und Panvinius in dem großen Werk über die Peterskirche wiederholt es): die Züge der Buchstaben seien sehr alt und fast vergangen und schienen offenbar die Zeit Constantins des Großen anzuzeigen. Allein wenn es bloß auf die Verwitterung ankommt, so ließ sich daraus im 15. Jahrhundert nicht erkennen, ob die Buchstaben 11 oder 7 Jahrhunderte alt,

1) Sindone, Della basil. di S. Pietro in Vat., 1750, p. 13.

2) Baronius spricht davon als Augenzeuge, daß seit seiner ersten Ausgabe der Annales von 1592 die Tribune abgebrochen sei, in einem Zusatz des Append. von 1607 a. a. O.

dem 4. oder 8. Jahrhundert angehörten. Das läßt sich auch nicht entscheiden aus der Baugeschichte von S. Peter, ob etwa Hadrian bei Erneuerung der Mosaiken der Apsis auch die Inschrift des Bogens erneuert hat. — Die Hauptsache ist, wann der Text verfaßt ist, wer die Inschrift gesetzt hat.

Canisius bei Abdruck der Verse aus der Handschrift von St. Gallen a. a. O. denkt an die Abfassung durch Alcuinus (er wisse nicht, sagt er, an ex officina Alcuini): was allein durch den Anschluß an die Briefe Alcuins veranlaßt ist und in der Sache keinen Grund hat. Muratori meint, sie sei einige Jahrhunderte nach Constantin gemacht. Bunsen spricht sich entschieden für die Zeit Constantins aus, bringt aber eine Unklarheit in die Frage durch jene Zusammenfassung der Inschrift mit den Mosaiken der Apsis. Demzufolge hält Gregorovius es für ungewiß, ob das Epigramm der alten Mosaik oder der Erneuerung unter Hadrian gehörte; ebenso v. Reumont, wenn er äußert, man habe sie vielleicht schon an den ursprünglichen Mosaiken der Apsis gesehen.

Allein die Fassung spricht durchaus dafür, daß der Text constantinisch sei: nicht allein, worauf Bunsen sich beruft, daß Petrus nicht erwähnt wird, — welches der ältern Kirchensprache gemäßer sei (wovon sogleich weiter die Rede sein wird). Sondern vor allem, weil sie nicht bloß eine historische Notiz bringt, vielmehr einen persönlichen Hintergrund hat: wie sich zeigt sowol in der Anrede als in dem Affect des Gedankens. In beidem erkennt man einen an den Ereignissen Betheiligten. Nach Jahrhunderten, wenn bloß das Factum erwähnt werden sollte, hätte man so nicht schreiben können.

Sie enthält also den Hinweis auf Constantinus, der als Sieger bezeichnet wird, auf die Gründung der Basilica und zugleich ihre Widmung, andrerseits den Grund der Widmung, der in zwei Thatsachen liegt, daß die Welt sich zu den Sternen triumphirend erhoben habe, und daß dies unter Führung der angeredeten Person geschehen sei.

Letztere in V. 1 (*te duce*) kann kein anderer als Christus sein. Wollte man bei der Widmung im zweiten Verse (*tibi condidit*) an Petrus denken, nach dem ja die Kirche benannt worden,

so würde man in die Anrede einen Zwiespalt bringen. Es kann aber auch hier nur Christus gemeint sein, und ihm ist die Kirche zugeeignet. Die nächsten Analogien sind: erstens jenseits des Christentums die Einweihung der Diocletiansthermen vom Jahre 305/306, welche, wie die Inschrift besagt,

Maximianus Aug. . . . fieri jussit et Diocletiani Aug. fratris sui nomini consecravit [1]).

Aber eine Consecration in diesem Sinn, auf den Namen des Petrus, liegt nicht vor. Zwar von der Grabkirche des Constantinus zu Constantinopel berichtet Eusebius, zuerst der Kaiser habe sie zum Gedächtnis der Apostel erbaut, sodann er habe sie den Aposteln geweiht [2]). — Diese Kirche aber hatte einen ganz speciellen Zweck. Sonst gilt zu dieser Zeit und zumal im Abendlande, daß die Kirchen Gott zu eigen gegeben, Gotteshäuser und Tempel Christi sind. So heißt es von der Kirche zu Mailand, in der Ambrosius die Gebeine des Nazarius bestattete:

CONDIDIT AMBROSIVS TEMPLVM DOMINOQVE SACRAVIT;

und von der Kirche der Thekla daselbst:

REDDIDIT HAEC VOTIS, CHRISTI QVI TEMPLA NOVAVIT [3]).

Demnach ist die vaticanische Basilica, wie jede Kirche, Christo geweiht worden. Ihre besondere Zierde aber waren die Gebeine des Petrus, welche dorthin versetzt sein sollen; gerade wie es von der Basilica an der Straße nach Ostia in der Widmungsinschrift des Kaisers Honorius heißt:

DOCTORIS MVNDI SACRATAM CORPORE PAVLI [4]);

und wie überhaupt die Kirchen gern über den Gebeinen der Märtyrer errichtet wurden. Demnächst wird aber auch die Weihe auf den Namen des Heiligen bezeugt. Wie beides zusammensteht, zeigt

[1]) C. d. Einsidl., p. 360, 16. Mabillon; p. 61, 18. Urlichs. Hergestellt von Mommsen, Epigr. Analekten 14; und bei Henzen zu Orelli n. 1056, T. III, p. 110.

[2]) Euseb. Vit. Constant. IV, 58. 60.

[3]) Grut., Thes., p. 1167, 1. 1166, 7.

[4]) Marini bei Mai, p. 111, 3. Bunsen, Die Basiliken des christl. Roms, Taf. XLI.

die Inschrift des Sixtus III. in der Kirche S. Petri ad vincula [1]:
HOC DOMINI TEMPLVM PETRO FVIT ANTE DICATVM.

Die Anrede und das Prädicat des ersten Verses der Constantinischen Inschrift hat zu einem Misverständnis Anlaß gegeben: Bunsen meint (a. a. O.): „sie beziehe sich augenscheinlich auf die Abbildung des auferstandenen oder gen Himmel fahrenden Erlösers, welche die Mosaik darstellte." Und die veränderte Construction in seiner Uebersetzung: „du bist's der im Triumph die Welt zu den Sternen erhoben", gibt dem einigen Vorschub. Eine solche Darstellung wäre der Sache nach auffallend und unerwartet, da sie der Zeit, angesehn den Bilderkreis der Sarkophage und ältern Mosaiken, voreilen würde. Sie hat aber auch in den Worten des Textes keinen Anhalt. Denn das Subject des Emporsteigens ist ja nicht Christus (wie in der Uebersetzung von Bunsen), sondern die Welt. Und das ist die Welt der Lebenden, nicht der Abgeschiedenen. Von diesen wird in Grabschriften gern gesagt, daß sie ad astra gegangen seien und dort ihren Sitz hätten, — wo astra, wie anderswo sidera, nach dem Vorgang des classischen Altertums [2], für den Himmel mit Sternen, demnächst den Himmel schlechthin steht. Merkwürdig ist ein solcher Ausdruck in einer verwandten Inschrift zu Ehren des Petrus, die aber nicht eine Grabschrift ist, sondern die Widmung einer Kirche enthält, wobei die hier in Rede stehende Inschrift Constantins berücksichtigt zu sein oder vorgeschwebt zu haben scheint. „Nicht können Grabmäler", heißt es, „das Verdienst einschließen und nicht hält die Gruft, welche den Leib umfängt, die Seele, —
VICTOR ENIM MVNDI SVPERATA MORTE TRIVMPHANS
SPIRITVS AD SVMMVM PERGIT IN ASTRA DEVM [3].
Da kehren nicht weniger als vier Wörter der Constantinischen Inschrift wieder: victor, mundi, triumphans, in astra. Jedoch

[1] Ebendas. p. 107, 2.

[2] Vergl. Virg. Aen. IX, 641: Sic itur ad astra. I. 93: ingemit et duplices tendens ad sidera palmas. — Incert. Panegyr. Constantino, c. 25, p. 537. Arntz. von dem Vater des Constantin: ille jam pridem vocatus ad sidera.

[3] Grut. Thes. p. 1175, 7. Marini bei Mai, p. 109, 2. v. 7—10.

sämtlich in verschiedener Bedeutung: denn die astra bezeichnen den Himmel als Wohnsitz Gottes, wie im Vaterunser, das triumphans geht auf das siegreiche Durchdringen durch den Tod im Märtyrertum, mundus ist die Welt als Inbegriff des ungöttlichen Wesens, speciell das Heidentum, welches den Apostel bis auf den Tod verfolgte und victor mundi ist der Geist, der als Ueberwinder zu Gott eingeht.

In der Inschrift Constantins aber ist die Welt vielmehr im Gegensatz gegen das ungöttliche Wesen verstanden, ganz nach Constantinischem Begriff, wie der Erlaß des Kaisers an die Einwohner von Palästina ihn ausdrückt [1]): nämlich als das Menschengeschlecht oder das gemeine Wesen (*τὰ ἀνθρώπινα, τὰ κοινά, τὸ ἀνθρώπινον γένος*), welches von schweren Uebeln, von einer bösen Krankheit heimgesucht war, nun aber nach Vertreibung derselben durch seinen Dienst zur Gesetzlichkeit und Frömmigkeit zurückgeführt sei. Von dieser Welt nun heißt es: sie sei triumphirend zu den Sternen erhoben, indem Christus als Führer gepriesen wird. Aber letzteres kann doch nicht in anderem Sinn gelten, als in welchem die Welt ihm gefolgt ist. Da nun von dieser eine Himmelfahrt nicht ausgesagt wird, so kann auch te duce die Himmelfahrt Christi nicht bezeichnen, — als wenn da stünde: tu resurrexisti (et ivisti) ad astra triumphans. Oder wie es in Versen des Rabanus heißt, die in der That eine Darstellung seiner Himmelfahrt begleiteten [2]):

ecce sator hominum victor super aethera scandit.

Aber was für ein Triumph der Welt ist gemeint? Nicht eine Begebenheit oder ein Zustand, der an eine Epoche des Lebens Jesu sich angeschlossen hätte. Denn unter seiner Führung hat damals die Welt nicht triumphirt; im Gegentheil die Welt der Erscheinung hat Jahrhunderte über die Jünger Jesu triumphirt. Es kann nur die Epoche gemeint sein, von der Constantinus selbst in jenem Erlaß spricht, als die Führer dieser Weltordnung besiegt und niedergeworfen wurden und die bisher unterdrückte christliche Welt, die unterdessen über den Erdkreis sich ausgebreitet hatte, siegreich er-

---

[1]) Euseb. Vit. Constant. II, 28.

[2]) Marini bei Mai, p. 108, 4.

stand, — was Constantinus als eine Herstellung des ganzen Menschengeschlechts vindicirt. Der Sieger aber ist Constantinus, dem auch der Titel victor zukommt [1]); hier, wo er in den Zusammenhang des Gedankens eintritt, ist er ohne Zweifel als Prädicat gemeint. Dagegen hat die einfachste kaiserliche Titulatur sich in demselben Bau gefunden, als Stempel der Steine, welche beim Abbruch der Tribune der alten Peterskirche an's Licht gekommen sind, wie Baronius als Augenzeuge beschreibt, nämlich in einem Kreise:

D. N. CONSTANTINVS AVG. [2])

Der Triumph also der Welt ist die Katastrophe des Heidentums: seinem Fall und Niedergang gegenüber steht ihr „Aufsteigen zu den Sternen", oder Erhöhetsein zum Himmel. Das Bild in eben dieser Zweiseitigkeit ist biblischen Ursprungs, gebraucht einestheils von einer Ueberhebung, von Seiten Babels, wie der Prophet verkündet: „Hinab zur Unterwelt gefahren ist deine Herrlichkeit; du aber sprachst in deinem Herzen: zum Himmel will ich aufsteigen, über die Sterne Gottes meinen Thron erhöhen" (Jes. 14, 11. 13). Und von einer wirklichen Erhöhung in der Strafrede des Erlösers an die Städte, welche seine meisten Wunder gesehn und doch nicht Buße gethan hatten: „Und du Kapernaum, die du bis zum Himmel erhöhet wurdest, bis zur Unterwelt wirst du erniedriget werden" (Matth. 11, 23. Luk. 10, 15). Und gerade auch auf den Wendepunkt der Zeiten unter Constantinus hat das Bild Anwendung gefunden. So sagt Eusebius in seiner Rede zur Einweihung der Kirche von Tyrus, wo er auf die Verfolgung, in welcher die dortige Kirche zerstört war, und den Untergang der Verfolger zurückblickt: „diese zwar sind gebunden und gefallen; wir aber sind erstanden (ἀνέστημεν) und aufgerichtet" [3]); und zuvor: „der Engel des großen Raths hat die Feinde vernichtet, die ihm aber lieb und vertraut waren über (alle) Herrlichkeit bei allen nicht allein Menschen,

---

1) Auch davon spricht Euseb. Vit. Const. II, 19: ταύτην αὐτὸς τὴν ἐπώνυμον (νικητὴς) αὐτῷ κυριώτατα τὴν ἐπηγορίαν εὕρατο etc.

2) Baron., Annal. ad a. 324, n. LXII, T. IV, p. 51.

3) Euseb. H. e. X, 4. p. 471, 30 ed. Reading.

sondern auch himmlischen Mächten, der Sonne, dem Mond und den Sternen und dem ganzen Himmel und der Welt erhoben" (*δόξης ἐπέκεινα προήγαγεν*) [1]). — Zur Erläuterung dieser Vorstellung von der Erhöhung dient auch eine Darstellung eben jener Katastrophe, des Sturzes des Feindes in den Abgrund, welchen der Kaiser in seinem Palast zu Constantinopel hatte malen lassen: nämlich „unter seinen Füßen den Feind (Satan), der durch die gottlosen Tyrannen die Kirche bedrängt hatte, in Drachengestalt, durchbohrt und in den Abgrund gestürzt" [2]).

Die Führung aber durch Christus ist evident; denn in seinem Namen, unter seinem Zeichen wurde ja der Krieg geführt, zuerst gegen Maxentius, dann gegen Licinius, und der Sieg erfochten. Und auch das Prädicat Führer findet sich in dieser Beziehung bei Eusebius und Constantinus. Denn jener erklärt von dem Siege über den Licinius: Constantinus und sein Sohn Crispus hätten den allwaltenden Gott, Sohn Gottes und Erlöser, als Führer (*ποδηγὸν*) und Mitstreiter gehabt [3]); und Kaiser Constantin in dem erwähnten Erlaß an die Einwohner von Palästina spricht von seiner Vertreibung der Uebel auf Erden durch göttliche Macht und dem dadurch zu hoffenden Wachstum des Glaubens unter Gottes Führung (*ὑπὸ χειραγωγῷ τῷ κρείττονι*). — Der Ausdruck *te duce* verdient aber noch besondere Beachtung.

Derselbe kehrt in Inschriften des christlichen Altertums öfter wieder; es läßt sich aber nachweisen, auf welchem Wege Kaiser Constantinus zu demselben gelangt ist. Der Ausdruck stammt aus dem classischen Altertum: zwei Dichterstellen bieten ihn dar, von Horaz Od. 1, 2, 52: te duce, Caesar; und von Virgil Ecl. IV, 13:

te duce, si qua manent, sceleris vestigia nostri
inrita perpetua solvent formidine terras.

Diese Ekloge wurde schon in der alten Kirche als Weißagung auf

---

[1]) p. 467, 44—468, 7.

[2]) Euseb. Vit. Constant. III, 3. Buchstäblich der Fall in den Abgrund traf bei Maxentius zu, der mit den Seinen in den Fluß gestürzt, umkam: *ἔδυσαν εἰς βυθὸν ὡσεὶ λίθος*, wie Eusebius berichtet H. e. IX, 9. Vit. Constant. I, 38.

[3]) Id. H. e. X, 9.

den Weltheiland gedeutet; und Constantin selbst ist der erste, der diese Deutung durchgeführt hat in seiner Rede ad sanctorum coetum [1]). Da sind also auch die vorstehenden Verse aufgenommen, deren Anfang, mit Uebertragung aus der Anrede in die dritte Person lautet: τοῦδε γὰρ ἄρχοντος [2]). — So war der Uebergang auf Christus gemacht. Dasselbe geschieht in einer Grabschrift der Heidelberger Sammlung [3]):

SPES VNA SALVTIS
NAM MIHI FIT CHRISTVS QVO DVCE MORS MORITVR.

Desgleichen in einem Epigramm des Damasus auf die Märtyrer Felicissimus und Agapitus, die Diakonen des P. Xystus [4]):

VNICA IN HIS GAUDET ROMANA GLORIA PLEBIS
QVOD DVCE TVNC CHRISTO CHRISTI MERVERE TRIVMPHOS.

Das Wort wird auch auf die Heiligen angewendet, wie ebenfalls von Damasus, auf den h. Felix, bezüglich auf die wunderbare Errettung aus Todesgefahr, die er ihm zuschrieb [5]):

TE DVCE SERVATVS MORTIS QVOD VINCVLA RVPI
VERSIBVS HIS DAMASVS SVPPLEX TIBI VOTA REPENDO.

Merkwürdig ist, in derselben Richtung, eine späte Nachahmung der Constantinischen Inschrift in der von Abt Desiderius erbauten Basilica des Benedictus auf Monte Cassino vom Jahr 1071, deren Apsis in goldenen Buchstaben die Verse enthielt [6]):

---

1) Piper, Virgil als Prophet des Heidentums in der Kirche, Evang. Kalender für 1862, S. 60 ff.

2) Constantin. Orat. ad Sanct. coet., c. 19 bei Euseb. H. e. ed. Reading, p. 708, 10.

3) Grut., Thes. p. 1173, 3.

4) Marini bei Mai p. 377, 4 aus der Handschrift von Klosterneuburg.

5) Damasi Opp. ed. Merenda carm. XV, p. 230. Desgleichen auf den h. Servatius in einem Gedicht ebenfalls aus der Handschrift von Klosterneuburg, Marini a. a. O. p. 195, 4:
TE DVCE VENERIVS RAPIDAS COMMISCVIT IRAS.

6) Leo Marsic. Chron. Casin. Lib. III. c. 29 ed. Wattenb. in Pertz Monum. German. Scr., T. VII, p. 718. Die Nachahmung hat zuerst della Nuce in seiner Ausgabe der Chronik (1668) angezeigt und zur Vergleichung die Inschrift der Peterskirche abgedruckt; danach Muratori Scr. rer. Ital., T. IV, p. 443 und Wattenbach a. a. O.

VT DVCE TE PATRIA IVSTIS POTIATVR ADEPTA
HINC DESIDERIVS PATER HANC TIBI CONDIDIT
AVLAM;

worin Desiderius kundgibt, daß er dem Vater Benedictus diese Kirche erbaut habe, auf daß unter seiner Führung die Gerechten in das Vaterland (die ewige Heimat) eingehen möchten [1]). — Das te duce ist also eine durchgehende Redeweise, von der auch sonst in der altchristlichen Poesie manche Beispiele sich finden. So sagt Paulinus von Nola, indem er Christum anruft, ihn zu leiten in der Besingung des h. Felix [2]):

Quare ades, ut *duce te* repetens ab origine pergam
Felicem narrare tuum;

Prudentius aber feiert damit den Laurentius nach dem Beistande, den Rom von ihm empfangen habe [3]):

Jam Roma Christo dedita
Laurentio victrix *duce*
Ritum triumphans barbarum.

Der Gebrauch an dieser Stelle wie in dem erstgenannten Epigramm des Damasus stimmt ganz mit der Anwendung, welche in der Constantinischen Inschrift gemacht wird. Es wird durch den Ausdruck in letzterem die Führung Christi angezeigt, durch welche seine Märtyrer in der heidnischen Verfolgung triumphirten. Und näher in dem Hymnus des Prudentius die Führung, unter welcher das christliche Rom über das heidnische Wesen gesiegt hat, — nur daß nicht Christo, sondern dem Laurentius dieselbe beigemessen wird.

Diese Auffassung wird bestätigt durch zwei Denkmäler Constantins. Das eine ist seine schon (S. 97) erwähnte Statue in

---

1) Eine andere Anwendung, auf Christus, macht der Fortsetzer der Chronik, Petrus Diac. Lib. III. c. 34, p. 727: Desiderius *Christo duce* omnia sibi prout optaverat evenisse cognoscens.

2) Paulin. Nol. Poem. XV. Natal. IV. Fel. v. 50. Er hat denselben Ausdruck für das Geleitetwerden des Felix, als dieser ängstliche Gemüther befestigte, Natal. V. Fel. v. 43:

Ille gregem pavidam de tempestate recenti
mulcebat monitis caelestibus et *duce Verbo*
anxia corda regens firmabat amore fidei.

Verbo, nicht verbo, — wie auch v. 213 Verbum deus ipse steht.

3) Prudent. Peristeph. II, 2.

Rom, mit dem Zeichen des Kreuzes in der Hand und der Inschrift: „in diesem heilbringenden Zeichen habe ich eure Stadt von dem Joch des Tyrannen befreit“ u. s. w., — das heißt mit den Worten unserer Inschrift: duce Christo Constantinus victor etc. Es ist der Sieg des Christentums. Andererseits die Niederlage des Heidentums zeigt die oft abgebildete Erzmünze Constantins, von der nur ein Exemplar in der Sammlung zu Arolsen als noch erhalten bekannt war, wozu, außer einem in England jüngst nachgewiesenen, ein anderes im christlichen Museum der Universität zu Berlin kommt, welches ich 1870 im Münzhandel zu Athen gefunden habe: der Revers enthält das Labarum mit dem Monogramm Christi, dessen Schaft eine auf dem Boden liegende Schlange durchbohrt mit der Aufschrift: Spes publica.

Die Inschrift am großen Bogen der vaticanischen Basilica setzt also, wenn er, wie glaublich, gleich der Tribune mit Mosaiken geschmückt war, keine andere Vorstellung voraus, als welche in den ältesten Mosaiken römischer Kirchen erscheint: die Figur Christi, — gerade wie in der Basilica von S. Paul am großen Bogen als Hauptbild die halbe Figur des Erlösers erscheint und darüber die vorhin erwähnte Bauinschrift des Theodosius und Honorius. Gegen die zuvor ausgesprochene Ansicht, daß in dieser Zeit ein Bild des gen Himmel fahrenden Erlösers nicht zu erwarten sei, könnte eine Elfenbeintafel aus Bamberg im Nationalmuseum zu München angeführt werden, welche von Einigen in's 4. Jahrhundert gesetzt wird. Es ist jedoch Grund vorhanden, eine spätere Zeit dafür anzunehmen, worauf ich bei anderer Gelegenheit zurückkommen werde. Von einer Vorstellung des Auferstandenen auf altchristlichen Sarkophagen, die bisher verkannt worden, s. Evang. Kalender für 1857, S. 49.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Luthers älteste Psalmenerklärung.

Von

D. Ed. Riehm.

Auf der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel befindet sich eine der interessantesten Urkunden über Luthers akademische Lehrthätigkeit. Es ist ein gedruckter lateinischer Psalter in Quart mit dem Titel: „Sepher Thehillim; hoc est liber laudum sive hymnorum (qui psalterium David dicitur) versiculis singulis in numerum et ordinem veterem reductis, additisque titulis electiss. translatis et summariis super omnes psalmos diligenter castigatus", in welchen Luther eigenhändig theils zwischen die Zeilen, theils auf die breiten Ränder eine über alle Psalmen sich erstreckende Auslegung eingetragen hat. Das Buch enthält durchweg den gewöhnlichen Vulgatatext, ausgenommen die Aufschriften der Psalmen, die eine abweichende Uebersetzung darbieten. Jeder Psalm ist ohne Absätze in fortlaufenden Zeilen gedruckt, so aber daß das Ende der Stichen durch Doppelpunkte, das Ende der Verse durch Punkte bezeichnet ist. Die letzteren, öfter von denen des hebr. Textes abweichend, sind selbstverständlich noch nicht numerirt. Ueber jedem Psalm steht ein seinen Inhalt, manchmal auch seine Bestimmung angebendes Summarium. Vorausgeschickt

ist eine aus Aussprüchen Christi, Mosis, des Propheten Sacharja und der Apostel Petrus und Paulus zusammengesetzte Vorrede, nebst einigen darauf gegründeten hermeneutischen Regeln für die Psalmenerklärung. Das Buch ist nach einer am Ende stehenden Angabe Wittenburgi (sic!) in officina Joannis Gronenbergi anno MDXIII. VIII Idus Julias (8. Juli) gedruckt, und war apud Augustinianos zu haben. Außer den erwähnten exegetischen Bemerkungen, von denen die zwischen den Zeilen stehenden meist die kurze Erklärung der Psalmworte selbst, die an den Rändern stehenden dagegen die weiteren Erläuterungen und Ausdeutungen enthalten, findet sich auch noch auf der Rückseite des Titelblattes ein von Luthers Hand geschriebenes Vorwort, und auf dem Titel selbst eine Anzahl zerstreuter Bemerkungen, von denen jedoch nur noch einige Worte leserlich geblieben sind. Auf dem dünnen Pergamenteinband ist auf der Vorderseite in runder Einfassung ein Bild Luthers eingeprägt mit der Umschrift: DOC. MAR. LU. In silencio et spe erit fortitudo vestra (Jes. 30, 15). Auf der Innenseite des Einbands ist vorn ein in feinem Holzschnitt ausgeführtes Bild Luthers in runder Einfassung mit der Umschrift: Martinus Luterus Doctor, hinten ein ganz entsprechendes Bild Melanchthons mit der Umschrift: Philippus Melanthon eingeklebt. Ueber ersterem stehen handschriftlich die Worte: Nulla ferent talem secla futura virum [1]). Ihm gegenüber auf dem ersten Blatt ist ein andres Bild Luthers in gröberem Holzschnitt mit viereckiger Einfassung aufgeklebt, das ihn als Mönch darstellt. Es kommt, wie mir D. Köstlin mittheilt, ebenso als Beigabe zu einer Broschüre vom Jahre 1521 vor, aus der es also wahrscheinlich ausgeschnitten ist, und ist ein Werk Kranachs. Von Melanchthons Hand ist darüber geschrieben: *Του Λουτηρος εἰκων ἐτι μοναχου ὀντος* und darunter: Fulmina erant linguae singula verba tuae [2]). Von anderer Hand sind noch die Worte

[1]) Das Bild mit der Unterschrift war schon eingeklebt, als Segebad im Jahr 1560 seinen unten erwähnten Eintrag machte.

[2]) Die Angabe Walchs, daß diese Worte von Melanchthons Hand geschrieben sind, wird mir gegen die Meinung von Jürgens (Luther von seiner Geburt bis zum Ablaßstreite, Bd. II, S. 438), welcher eher

beigesetzt: Posuit os meum quasi gladium acutum et in umbra manus suae protexit me (Jes. 49, 2). Ein mislungener Versuch, dieses Bild nachzuzeichnen, ist auf dem letzten Blatt gegenüber dem Bilde Melanchthons gemacht. Ein auf dem 7. Blatt befindliches schlechtes Farbenbild eines älteren Mannes soll gewiß nicht Luther darstellen, wie Walch angibt [1]); eher vielleicht Tilemann Heßhusius (s. unten). Auf dem 8. Blatt ist das Manuscript handschriftlich mit dem Titel: „Thesaurus aureus et initium studii theologiae sancti Lutheri" bezeichnet.

Ueber die älteste Geschichte dieses einzigartigen Psalterexemplars geben eigenhändige lateinische Einträge des Licentiaten der Theologie und ersten evangelischen Superintendenten der Kirche in Bremen Jakob Probst, auch Spreng genannt, und des Bremer lutherischen Predigers Eilhard Segebad, letzterer vom 18. September 1560, die auf den ersten Blättern stehen [2]), Auskunft. Danach hat Luther selbst diesen Psalter dem genannten Jakob Probst bei Gelegenheit eines Besuches, welchen dieser ihm in Wittenberg machte, während sie bei Tische waren, geschenkt. Probst hinwiederum schenkte ihn seinem Freunde Johann von Hildesheim, einem höheren Officiere. In dem Buche, das ursprünglich außer dem Titelblatt 93 mit römischen Ziffern signirte Blätter enthielt, fehlte aber schon damals das 1. Blatt, auf welchem Psalm 1 u. 2 mit Luthers Scholien und das Summarium und die Aufschrift des 3. Psalms gestanden hatten. Diese Lücke ließ sich Hildesheim von seinem Freunde Tilemann Heßhusius ausfüllen, von dem auf Blatt 10—13 der Text der zwei ersten Psalmen eigenhändig geschrieben und mit seinen eigenen exegetischen Bemerkungen erläutert ist.

Wigands Handschrift darin erkennen will, von meinem Freund und Collegen Dr. J. Köstlin bestätigt.

[1]) Luthers Sämtliche Schriften IX, Vorrede, S. 26 f.

[2]) Sie sind abgedruckt bei Walch a. a. O., S. 27 f. Ebendas. S. 19 und in Herzogs Realencyklopädie unter Spreng findet man auch Näheres über jenen Jakob Probst. — Die auf dem 6. Blatt der Handschrift stehenden deutsch geschriebenen Nachrichten über dieselbe fußen auf den lateinischen Einträgen von Probst und Segebad.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß uns in diesem Psalter Luthers Collegienheft für seine erste theologisch-exegetische Vorlesung erhalten ist. Mit dem Psalter nämlich, nicht mit dem Römerbrief, hat er nach seiner Erhebung zu der Würde eines Doctors der Theologie seine theologischen Vorlesungen begonnen. Dies hat schon J. Köstlin, besonders auf das Zeugnis Oldekops gestützt, überwiegend wahrscheinlich gemacht [1]). Am bestimmtesten aber bezeugt es Luther selbst in einem Brief an Georg Spalatin, den man bisher irrtümlich an das Ende des Jahres 1516 gesetzt hat, während er altera nativitatis, anno MDXVI d. h. am 26. December 1515 geschrieben ist [2]). Laut dieses Briefes hatte damals Spalatin für einen gewissen Kaufmann Martinus (oder Mart. Mercator?) von Luther seine dictata super psalterium erbeten; Luther erklärt diesen Wunsch nicht erfüllen zu können, weil er dieselben noch nicht habe herausgeben können; nun aber absoluta professione lectionis Paullinae wolle er sich ganz dieser einen Arbeit (an dem Psalter) widmen. Aber auch wenn jene dictata fertig geworden seien, seien sie doch noch nicht so gesammelt, daß sie in seiner Abwesenheit gedruckt werden könnten. Als früheste möglichen Termin für den Anfang des Druckes nimmt er die Quadragesima des Jahres 1516 in Aussicht, spricht aber dabei die Absicht aus, für diese dictata nur geringere Typen verwenden zu lassen, weil sie ihm besserer nicht werth zu sein schienen; nugae enim sunt et spongia dignissimae. — Offenbar handelt es sich hier nicht um den Abdruck der eigenen Aufzeichnungen, die sich Luther für seine Vorlesung gemacht hatte, sondern um die Veröffentlichung dessen, was er in Ausführung derselben mündlich vorgetragen hatte und von seinen Zuhörern nachgeschrieben worden war. Es erhellt aber aus Obigem: 1) daß um die Zeit, als Luther die lectio Paulina hielt, d. h. über den Römerbrief las, die dictata super Psalterium größtentheils schon vorhanden und auch auswärts schon bekannt waren und begehrt wurden, daß also die Vorlesung über die Psalmen, wenigstens ihrem größten Theil

[1]) J. Köstlin, Luthers Theologie, Bd. I. S. 64 f.

[2]) Man findet ihn bei de Wette, Luthers Briefe, Bd. I, S. 47.

nach, der über den Römerbrief vorausgieng; 2) daß die letztere, wie auch Oldekop sagt, in das Jahr 1515 fällt und um Weihnachten dieses Jahres eben beendet war; 3) daß Luther nach der Vollendung der Lection über den Römerbrief, also vom Anfang des Jahres 1516 an jene Vorlesung über die Psalmen noch vervollständigen wollte, mit der freilich noch nicht definitiv feststehenden und auch nie zur Ausführung gekommenen Absicht, was er in dieser ersten Psalmenvorlesung vorgetragen hatte, dann sammeln und unter seiner persönlichen Aufsicht drucken zu lassen. Ist nun dem so, so muß Luthers erste exegetische Vorlesung über die Psalmen, abgesehen von der eben erwähnten Vervollständigung, schon dem Jahr 1513 (in welches auch Oldekop ihren Anfang setzt) und 1514 angehören, und die Aufzeichnungen, welche er sich selbst für dieselbe gemacht hat, wird man im wesentlichen ganz diesen Jahren zuweisen dürfen.

Eben diese Aufzeichnungen aber für seine erste Psalmenvorlesung sind es, die in jener Wolfenbüttler Handschrift erhalten sind. Schon von Johann Wigand an[1]) haben einzelne Gelehrte, welche sie zu Gesicht bekommen hatten, dies erkannt; und seit ihr Inhalt durch Walch in deutscher Uebersetzung publicirt worden ist (s. unten), ist es auch von Walch selbst[2]), von Jürgens[3]) und am gründlichsten und vollständigsten von Jul. Köstlin[4]) aus dem gesamten Charakter dieser Psalmenerklärung im Vergleich mit den späteren, namentlich aus der Stellung, die Luther dort noch zur Vulgata und zum Grundtext einnimmt, aus dem befolgten hermeneutischen Verfahren, aus dem Umfang der benutzten kirchlichen Literatur und vor allem aus der primitiven Gestalt, welche seine Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, vom Werk Christi, vom subjectiven Christenleben, vom Gesetz und Evangelium noch hat, sowie daraus, daß noch keinerlei bewußte gegensätzliche Stellung zu der überlieferten Lehre und den Institutionen der Kirche sich bemerklich macht,

---

1) Vgl. Walch a. a. O., S. 31 f.
2) Vgl. ebendas. S. 28 ff.
3) Jürgens a. a. O., S. 439 ff.
4) J. Köstlin a. a. O., S. 65 ff. 69 ff.

nachgewiesen worden. — Aus gewissen Verschiedenheiten in der Farbe der Tinte und in den Schriftzügen, sowie daraus, daß einzelne Anmerkungen in etwas verschiedener Fassung wiederholt sind, hat man schließen wollen, daß Luther seinen ursprünglichen Aufzeichnungen in einer späteren Ueberarbeitung eine Reihe von Zusätzen hinzugefügt habe [1]). So weit ich das Manuscript habe prüfen können, kann ich aber nur urtheilen, daß an eine eigentliche Ueberarbeitung, die Luther später vorgenommen hätte, nicht zu denken ist. Auf jene nicht gerade häufig vorkommenden Verschiedenheiten, besonders auf die der Tintenfarbe (die jedenfalls zum Theil andere Ursachen hat) wird man kein großes Gewicht legen können. Da und dort ist allerdings eine Bemerkung durchstrichen und durch eine andere ersetzt; da und dort auch dieselbe Sache in zwei, offenbar zu verschiedener Zeit geschriebenen Anmerkungen in etwas verschiedener Weise besprochen. In jenen Fällen aber gehört die Correctur manchmal zweifellos schon der ersten Aufzeichnung an; und in beiderlei Fällen ist der Inhalt der später beigesetzten Bemerkungen der Art, daß man nur allenfalls zu der Annahme veranlaßt ist, diese (verhältnismäßig seltenen) Correcturen und Zusätze seien von Luther gemacht worden, als er in seinem mündlichen Vortrage an die betreffenden Psalmen kam. Selbst die sehr seltenen Fälle (ein solcher findet sich Ps. 50 [51], 15), wo ein dogmatischer Grund die Correctur veranlaßt hat, werden davon kaum eine Ausnahme machen. Mögen allenfalls hier oder dort einzelne Worte später zugesetzt sein, in der Hauptsache wird man alle diese Scholien den oben bezeichneten Jahren zuzuweisen haben, zumal nachgewiesen werden kann (s. unten), daß Luther zwar bei seiner Bearbeitung der Bußpsalmen von 1517 noch einigen, dagegen bei seiner zweiten im März 1519 begonnenen und im Jahr 1521 mit dem 20. (hebr. 21.) Psalm wegen der Reise nach Worms abgebrochenen Psalmenvorlesung, welche in seinen Operationes in Psalmos veröffentlicht ist, fast gar keinen Gebrauch mehr davon gemacht hat;

---

[1]) Walch a. a. O., S. 31, der dafür auch Hindeutungen auf spätere Zeitereignisse geltend macht, ohne dieselben aber nachzuweisen; Köstlin a. a. O., S. 67.

wie er denn von letzterer auch selbst sagt: Et mea quoque secunda haec professio a prima longe lateque diversa est [1]).

Neben den handschriftlichen Bemerkungen ist aber auch der gedruckte Psalter selbst als Luthers eigenstes Werk, er also als der Verfasser der Summarien und der gedruckten Vorrede und als der Uebersetzer der Psalmaufschriften anzusehen. Denn der hermeneutische Kanon jener Vorrede [2]): Omnis prophetia et omnis propheta de Christo domino debet intelligi, nisi ubi manifestis verbis appareat de alio loqui und ihre Ausführungen über das Verhältnis des (christologischen) Literalsinnes zu dem allegorischen und tropologischen Sinne stimmen ganz mit der exegetischen Praxis in den handschriftlichen Scholien überein, und insbesondere entspricht die kurze Erklärung des 3. Psalms ganz dem, was in jener Vorrede beispielsweise über seinen (christologischen) Literalsinn gesagt ist. Ebenso stehen die Summarien in genauester, dann und wann bis auf auffallende Einzelheiten sich erstreckender Uebereinstimmung mit den handschriftlichen Erläuterungen. So lautet das Summarium des 19. (hebr. 20.) Psalms: Omnia Christo prospere succedere prophetat pariter et orat propheta; dem entsprechend bemerkt Luther zu V. 3: die Verba stünden im Hebr. im Indicativ, weil die Hebräer nach Lyra den Optativ nicht hätten; sie müßten aber sowol indicative d. h. prophetisch, als optative verstanden werden. Ebenso genau entspricht z. B. die handschriftliche Erklärung der eigentümlichen Angabe über den Inhalt des 23. (hebr. 24.) Psalms in dem Summarium: Contra superbam et invidam synagogam quae contemnens gentes sola in gloriam ecclesiae vult assumi prophetat Christum omnium dominum sine acceptione personarum suscepturum quoscunque. In den handschriftlichen Bemerkungen zu Psalm 140 (hebr. 141) ist bemerkt, daß nach Augustin Christus in der Person seines gläubigen Volkes gegen die jüdische Kirche rede; es komme aber auf dasselbe

[1]) Lutheri exeg. opera latina ed. Irmischer Erlangae, T. XIV, p. 9.

[2]) Walch a. a. O., S. 1478 meint, sie schreibe sich unmittelbar von dem Papsttum her, vermuthlich aber von einem Manne, der nach der Beschaffenheit der damaligen Zeiten ein großes Maß der Erkenntnis von dem rechten Stern und Mittelpunkt der heiligen Schrift gehabt.

hinaus, wenn man annehme, daß die Kirche darinnen rede. Dieser Ansicht Luthers gemäß bezeichnet das Summarium den Psalm als Gebet des Volkes Christi. Erst gegen Ende des Ganzen findet man auch einmal eine Berichtigung des Summariums, wie bei Psalm 139 (hebr. 140), wo die christologische Auffassung zurückgenommen, oder Psalm 138 (hebr. 139), wo dieselbe eingeschränkt wird. Wenn nun die Vorrede und die Summarien von Luther herrühren, so wird dies auch bei der von der Vulgata abweichenden Uebersetzung der Psalmaufschriften der Fall sein; und man erinnert sich dabei an eine von Jürgens (a. a. O., S. 442 f.) mitgetheilte Aeußerung Luthers, in der er von seinen Anfängen in der Schriftauslegung unter anderm sagt: „Ich sah bei den Psalmen die Ueberschriften an, um den Inhalt zu entdecken", eine Aeußerung, die jedenfalls zeigt, daß er sich damals mit den Ueberschriften viel zu thun machte. Das weiter unten angeführte Summarium des 5. Psalms ist ein Beispiel dafür, wie Luther aus der Ueberschrift (נְחִילוֹת, nach ihm = haereditates) den Inhalt zu entdecken suchte. Offenbar hat Luther diesen Psalter für seine Zuhörer herausgegeben, und zwar mit den weiten Zwischenräumen zwischen den Linien und den breiten Rändern, damit die Hörer seine dictata ebenso in ihr Exemplar eintragen könnten, wie er seine Notizen in das seinige eingetragen hatte. Eine ganz ähnliche Ausgabe des Römerbriefes hat er nach Oldekop bei demselben Drucker J. Gronenberg für seine Vorlesung über diesen Brief herstellen lassen [1]).

Einer näheren Charakteristik des hermeneutischen Verfahrens, welches Luther in dieser ältesten Psalmenerklärung — der einzigen über alle Psalmen sich erstreckenden, die er gegeben hat — befolgt, und der darin niedergelegten theologischen und kirchlichen Anschauungen darf ich mich durch die trefflichen Ausführungen von Jürgens und besonders von J. Köstlin [2]) für überhoben erachten. Es möge hier an zwei Bemerkungen genügen. Weit überwiegend betreffen Luthers Scholien nur den Literalsinn; doch findet man auch Anmerkungen, welche den Gebieten der allegorischen und

1) S. J. Köstlin a. a. O., S. 66.
2) Jürgens a. a. O., S. 439—75; J. Köstlin a. a. O., S. 69—98.

tropologischen oder (am seltensten) der anagogischen Auslegung angehören [1]). Der Literalsinn aber ist nach Luthers damaliger Ansicht, wo es der Inhalt eines Psalmes nur irgend zuläßt, ein christologischer, ganz gemäß dem oben angeführten hermeneutischen Kanon [2]). So ist gleich Psalm 3 eine querela Christi de Judaeis suis inimicis; Psalm 4 eine increpatio Judaeorum literam vanam sine spiritu quaerentium, et invitatio et exhortatio ad Christum suscipiendum; Psalm 5 ist bezeichnet als de relinquenda hereditate synagogae et assumenda hereditate ecclesiae oratio prophetica in persona Christi u. s. w. Bemerkenswerth ist hinsichtlich dieses streng christologischen Charakters der Auslegung die Anmerkung zu Psalm 8, 7: Ecce iste psalmus ad literam de homine creato exponi debet. Et tamen propter vocem unicam „omnia", quod proprie nulli convenit nisi deo solum, de Christo exponit Apostolus; licet aliquis possit, si vellet hoc „omnia" restringere ad sequentia. Unde cum iste psalmus minus videatur exponendus de Christo quam multi alii, fecit mihi animum Apostolus ut fere omnes de eodem domino intelligam. Wie fest aber Luther davon überzeugt war, daß dieser christologische Sinn der Psalmen der eigentliche, von Gott beabsichtigte sei, kann man z. B. aus der Anmerkung zu Psalm 6, 7 f. sehen: Credendum autem est huic psalmo, scilicet quod dominus saepissime fleverit, maxime in noctibus, licet hoc in Evangelio non sit scriptum.

Mit der christologischen Deutung verbindet Luther aber auch ein gewisses Streben nach historischer Auffassung, indem er in der Erläuterung des Literalsinnes fast durchgehends die Juden und ihr Verhalten zu Christo und dem Evangelium im Auge behält. In dem handschriftlichen Vorwort sagt er hierüber: Ideo psalmos frequenter de Judaeis intelligo, quia: Scimus quoniam

---

[1]) Im mündlichen Vortrag war aber wahrscheinlich letzteren Deutungsweisen mehr Raum gegönnt. Wenigstens läßt der Inhalt des handschriftlichen Vorworts hierauf schließen.

[2]) Hiernach sind die Bemerkungen von Jürgens, S. 440 ff. und von J. Köstlin, S. 70 zu modificiren und theilweise zu berichtigen.

quaecunque lex loquitur, his qui in lege sunt loquitur. Ro. 3 [19]. Diese Aeußerung weist uns auf einen andern, für Luthers damalige Entwickelungsstufe besonders charakteristischen Grundzug hin, der durch diese ganze Psalmenerklärung hindurchgeht, darauf nämlich, wie vollständig Luthers Anschauungen damals noch unter dem bestimmenden und gestaltenden Einfluß seiner ersten exegetischen Studien der paulinischen Briefe, namentlich des Römer- und Galaterbriefs standen. So bestimmt er immer wieder und wieder die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben ohne alles menschliche Verdienst geltend macht, so hat er doch noch keine Ahnung von dem Gegensatz, in welchem diese Lehre zu vielen Grundgedanken der überlieferten Kirchenlehre stand. Als ihr Gegensatz tritt ihm fast nur in's Bewußtsein, was ihm jenes exegetische Studium unmittelbar darbot: die äußerliche Werkgerechtigkeit, der fleischliche Sinn, die Buchstabenknechtschaft, der unbußfertige Unglaube der Juden [1]); und wo er in seiner Gegenwart Leute in's Auge faßt, welche ihresgleichen sind, und von der Rüge der Psalmworte mitbetroffen werden, da sind es nicht etwa die nach den Satzungen der Kirche in Bußen, Kasteiungen und sonstigen Genugthuungen Vergebung und Heil Suchenden, sondern die haeretici, die homines mundani, carnales, superbi, die superstitiosi in singularitate, qui rejecta obedientia et fide suam statuunt justitiam, quia nolunt nomen domini invocari super se. — Auch seine Anschauungen über Gesetz und Evangelium stehen noch ganz unter jenem bestimmenden und gestaltenden Einflusse. Namentlich faßt er, wenn er dem Evangelium und seinem neuen Gesetz das entgegenstellt, was die jüdische Kirche an dem alten Gesetz, an dem Gesetz Mosis hat, weit überwiegend die bei den Juden zur Zeit Christi und der Apostel herrschende äußerliche und am Buchstaben klebende Auffassung des Gesetzes in's Auge. Und wenn nun auch manche Stellen vorkommen, in welchen zwischen dem so aufgefaßten Gesetz d. h.

---

1) In obiger Weise, nicht aus den von Jürgens a. a. O., S. 470 ff. angegebenen Motiven ist die durchgehende Polemik gegen die Juden zu erklären.

dem Gesetz der, der christlichen Kirche feindlich gegenüberstehenden jüdischen Kirche, und dem, was das Gesetz Mosis an sich und ursprünglich nach dem Willen Gottes ist, nicht mit klarem Bewußtsein unterschieden wird, so lassen doch viele andere Stellen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß er in jener äußerlichen, am Buchstaben klebenden Auffassung des Gesetzes, in der Identificirung von Gesetz und Buchstaben die schlimmste, alles wahre Verständnis aufhebende Verderbung desselben durch die Schriftgelehrten, die oft genug als legis corruptores bezeichnet werden, erkannt hat, und der Ueberzeugung war, daß die Frommen des Alten Bundes auch ein geistliches Verständnis des Gesetzes hatten, und darum vermöge des darin verhüllten evangelischen Gehaltes auch durch das Gesetz eine Heilsmittheilung empfangen haben. Als Beleg genüge die Bemerkung zu Psalm 11 (hebr. 12), 7: Nota: Evangelium Christi est eloquium castum et sanctum, sed non lex Mosis. Quod sic intelligitur: quia lex literaliter tantum intellecta et servata est neque casta neque sancta, quia animam non sanctificat, sed tantum manum seu corpus. Lex autem spiritualiter intellecta est idem cum Evangelio. Ideo pharisaei corruperunt legem, quando spiritu excluso solum literam statuere et magnificare conati sunt. Non sic autem prophetae et sancti veteris legis qui simul literam cum spiritu servaverunt, favum cum melle comedentes [1]). Unde cum ista corruptio maxime in populo vigeret, venit Christus et eos reprobans in istis figmentis suis occisus est ab iis [2]).

Wie wichtig diese älteste Psalmenerklärung für die genauere Erkenntnis der Entwickelung Luthers ist, erhellt am deutlichsten aus den oben erwähnten Ausführungen J. Köstlins. Bisher war sie jedoch nur in einer deutschen Uebersetzung, die Walch im IX. Theil von Luthers Werken, S. 1472—2545 veröffentlicht

[1]) Die bedeutungsvollen Worte favum cum melle comedentes fehlen in der Uebersetzung bei Walch a. a. O., S. 1563.

[2]) Nach Obigem wird die von J. Köstlin a. a. O., S. 86 gegebene Formulirung des Unterschiedes, welchen Luther zwischen dem Gesetz und dem Evangelium macht, einiger Modification bedürfen.

hat, allgemeiner zugänglich. Diese Uebersetzung verdanken wir dem vormaligen Diakonus an der Kirche zu Unsrer lieben Frauen dahier Friedrich Eberhard Rambach, welcher die von einem ungenannten hiesigen Candidaten der Theologie übersetzten Erläuterungen zu den 52 ersten Psalmen revidirt und die zu den übrigen selbst in's Deutsche übertragen hat. Im ganzen und großen ist sie treu und zuverlässig. Doch finden sich auch im einzelnen nicht wenige Versehen, Misverständnisse und Auslassungen, die dann und wann gerade sehr bedeutungsvolle Worte und charakteristische Anmerkungen betreffen. Wer selbst versucht hat, die zwar meist sorgfältige und deutliche, aber mit überaus kleinen Buchstaben und sehr vielen Abkürzungen geschriebene, oft nur mit Hülfe der Lupe lesbare Handschrift zu entziffern, wird dies entschuldigen. Aber ersetzt kann der Originaltext durch diese Uebersetzung nicht werden, und der z. B. von Jürgens (S. 438) ausgesprochene Wunsch nach einem Abdruck des Originals bleibt ein wohlberechtigter. Durch meinen Freund und Collegen J. Köstlin auf dieses Desiderium aufmerksam gemacht, suchte ich demselben wenigstens durch Publication einiger Proben in etwas zu entsprechen, in der Hoffnung dadurch einen der Aufgabe gewachsenen Mann, der mehr Zeit und Kraft daran wenden kann, zur Herausgabe des Ganzen zu veranlassen. Nachdem mir Dank der Liberalität des Oberbibliothekars der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, des Herrn Dr. v. Heinemann, das Manuscript eine Zeit lang anvertraut worden war, habe ich in dem Universitätsprogramm, welches das am 22. März d. J. (1874) verkündete Ergebnis der akademischen Preisbewerbungen veröffentlicht, unter dem Titel: Initium theologiae Lutheri s. exempla scholiorum quibus D. Lutherus Psalterium interpretari coepit [1]) außer der handschriftlichen und der gedruckten Vorrede vorerst die Erklärung der sieben Bußpsalmen herausgegeben, und zwar so, daß der gedruckte Text mit größerer, der handschriftliche mit kleinerer Schrift gedruckt, die zwischen den Zeilen stehenden Scholien in runden Klammern in

[1]) Das Programm kann von der Buchhandlung des Waisenhauses dahier bezogen werden.

den Psalmtext eingeschoben, die ausführlicheren Anmerkungen dagegen unter die Verse, zu welchen sie gehören, gesetzt, endlich die Irrtümer und Auslassungen Rambachs unter dem Text notirt wurden.

Gerade die Bußpsalmen wählte ich in der Meinung aus, man werde mit ganz besonderem Interesse diese erste Erklärung derselben mit der schon im Jahr 1517 von Luther in deutscher Sprache veröffentlichten und im Jahr 1525 neu überarbeiteten Erklärung derselben vergleichen [1]). Einige Ergebnisse einer solchen Vergleichung mögen hier noch in der Kürze angeführt werden. Die freiere Stellung, welche Luther schon 1517 zur Vulgata einnimmt, und den Gebrauch, den er nunmehr für die Uebersetzung von Hieronymus und von der 1512 erschienenen wörtlichen Uebersetzung der Bußpsalmen in Reuchlins Septene macht, will ich nur erwähnen. Auch die reichere Entwickelung und Vertiefung seiner evangelischen Erkenntnis und die noch ausdrücklichere Polemik gegen alle Selbstgerechtigkeit und deren Betrug will ich nicht näher nachweisen. In hermeneutischer Beziehung ist zunächst von Interesse zu sehen, wie Luther mehr und mehr zu der Erkenntnis kommt, daß den Psalmen und der christlichen Gemeinde kein wirklicher Dienst damit geleistet wird, wenn man ihnen, so viel nur immer möglich, christologischen Sinn aufnöthigt, statt sie aus den Herzen der Frommen des Alten Bundes und aus den Tiefen der eigenen religiösen Erfahrung zu erklären. Schon gegen Ende seiner ältesten Psalmenerklärung begann sich diese Erkenntnis Bahn zu brechen, indem, wie oben bemerkt wurde, die christologische Auffassung einiger der letzten Psalmen, welche die Summarien ausdrücken, in den handschriftlichen Erläuterungen zurückgenommen oder eingeschränkt wird. In der Auslegung von 1517 treten die christologischen Deutungen etwas weiter zurück, und die noch festgehaltenen sind meist in der Retractation von 1525 beseitigt. Der in der ältesten Erklärung ganz als oratio Christi behandelte 6. Psalm ist nach der von 1517 „von einem Sünder gesprochen oder doch in der Sünder Person durch Christum", wodurch die Auslegung einen ganz andern

[1]) Sie findet sich in der Erlanger Ausgabe der deutschen Werke Luthers, Bd. XXXVII, S. 340—442.

Charakter gewonnen hat, und in der Retractation von 1525 sind auch noch die Worte „durch Christum“ getilgt. Beim 38. Psalm ist die Ansicht, er sei ein Gebet Christi „in seinem Leiden und Buß, die er vor unser Sund thun hat“ 1517 noch festgehalten, samt der „rechten Regel“, alle Psalmen zu hören „gleich als aus Christus Mund geredet“; dagegen 1525 ist beides aufgegeben. Insbesondere sind die aus der ersten Bearbeitung beibehaltenen christologischen Erklärungen von 1517 zu Psalm 38, 8. 13. 19 (resp. 12. 18) in der Retractation fallen gelassen. Aber auch schon die 1517 zu Vers 16 (15) gemachte Bemerkung: „Daß aber diese zween Verse nit von Christo am Kreuz hangend geredet sein nach des Schriftlichen Sinne ist daraus klar; dann er höret zudemmal nit Trügerei noch Eitelkeit, die allzeit ein Schein haben, sundern offenbar Lästerung und böse Wort ahn allen guten Schein“ involvirt eine ausdrückliche Zurücknahme der früher vorgetragenen Auslegung. — Daß der Betende in Psalm 102 „Christum begehret“ ist noch 1517 gesagt; dagegen heißt es 1525, daß er „Gnade begehret“. Und in beiden Bearbeitungen ist das Brot des dürren Herzens (V. 5) nicht mehr als panis Christi bezeichnet, sondern auf Gott selbst gedeutet, wogegen dann allerdings das Sichaufmachen Gottes Vers 13 (resp. 14), wie früher, von der „allersüßesten und gnädigen Zukunft Gottes in die Menschheit“ verstanden wird; wie denn auch noch in den Summarien von 1531 oder 1533 der Psalm als Bitte um das Kommen Christi bezeichnet ist [1]). — Wie die christologische Auffassung, so tritt auch die polemische Beziehung der Psalmworte auf die Juden mehr zurück. In der Erklärung von Psalm 32, 9 ist sie schon 1517 und in der von Psalm 6, 5 ff. 38, 13 [12] und 51, 16 wird sie in der Retractation von 1525 abgestreift. — Noch mehr fällt die größere Nüchternheit und Enthaltsamkeit in Bezug auf allegorische Ausdeutungen in die Augen. Die meisten in der ältesten Auslegung vorkommenden, finden wir schon 1517 nicht wieder. So ist z. B. Psalm 102, 27 zwar die Notiz „So die Himmel nicht bleiben werden, viel weniger die

[1]) Luthers Deutsche Werke, Erl. Ausg., Bd. XXXVII, S. 316.

Erde" aus jener herübergenommen, die mystische Deutung von Himmel und Erde aber weggelassen. Und zu Psalm 130, 6 ist ausdrücklich bemerkt: „Tiefe Auslegunge (wie sie die älteste Bearbeitung gibt) lassen wir itzt fahren." Auch ist die 1517 noch festgehaltene Deutung des kommenden Geschlechts Psalm 102, 19 auf die Gnadenzeit im Gegensatz zu der Zeit des Gesetzes in der Retractation dem einfachen Sinne des Textes gewichen. — Was endlich die Einzelerklärung betrifft, so findet man allerdings vielfach die in der ersten Bearbeitung gemachten Bemerkungen sachlich erhalten, nur meist in etwas andrer Form und weiter ausgeführt (z. B. Ps. 51, 19. 20. 143, 6 u. öfter), wobei jedoch einigemale das 1517 noch Beibehaltene in der Retractation getilgt worden ist (z. B. Ps. 32, 9 die Verwerthung des augustinischen compelle intrare und Ps. 51, 16 die Deutung des sanguines der Vulgata auf „die Hoffärtigen, die aus Adam geborn, nach dem Blute allzeit wider diese Lehre und rechte Weisheit streben" und die, welche sie lehren verfolgen, wogegen 1525 das richtige „Blutschuld" dafür eingesetzt ist). Auch ist da und dort ein kleines Sätzchen oder eine Worterläuterung einfach herübergenommen, nur in's Deutsche übertragen [1]). Aber aus allem dem ergibt sich nur, daß Luther, als er die deutsche Erklärung der Bußpsalmen ausarbeitete, seine ersten Aufzeichnungen noch einsah und da und dort einzelnes verwerthete; wogegen sich jene — wie Köstlin (a. a. O., S. 68) mit Recht urtheilt — „größtentheils ganz als frische Arbeit zu erkennen gibt". — Vom 6. Psalm haben wir aus späterer Zeit noch drei Auslegungen Luthers: eine ausführliche lateinische, im Jahr 1519 oder 1520 in seiner oben erwähnten zweiten Vorlesung über die Psalmen gegeben, in den Operationes in Psalmos [2]), und zwei kürzere aus dem Jahr 1530 theils in lateinischer, theils in deutscher Sprache, von welchen die erste Veit Dietrich in Coburg zur Zeit des Augsburger Reichstags nach einer

[1]) Z. B. Ps. 6, 3: Allen leidenden Menschen ist die Weile lang. Ps. 32, 5: Ich sprach d. i. ich war im Fürsatz, ich beschloß bei mir (nur in 1517). Ps. 38, 4: Für dem Erkenntnis meiner Sünde. V. 5: d. i. sie haben mich ganz unterdruckt.

[2]) Erl. Ausg. der Exeget. opera latina, Bd. XIV, S. 301—334.

ihm mündlich gegebenen Erklärung Luthers aufgezeichnet, die andere aber Luther selbst geschrieben hat [1]). In diesen Auslegungen findet man nur noch wenige Nachklänge der ältesten, und diese wenigen enthalten meist zugleich modificirende oder einschränkende Retractationen. An die Anmerkung von 1513. 14 zu dem ogdochordum in der Psalmaufschrift: Mysticum ogdochordum est ecclesia et anima fidelis in fide resurrectionis erinnert in der ausführlichen Auseinandersetzung der Operationes die Bemerkung (S. 302): Ego sane pro mea temeritate non tantum ad octavum resurrectionis futurae diem cum illis curro, sed ad praesentis ecclesiae quoque conditionem et affectum quendam singularem fidelium Christi etc. Die „Gebeine" hatte Luther in Psalm 6, 3 und in vielen andern Psalmstellen anfangs, einer exegetischen Tradition folgend, auf die virtutes animae gedeutet. In den Operationes bemerkt er darüber (S. 312): Atque haec inexperientia etiam illustribus patribus causa fuit, ut ossa intelligerent virtutes animae. quorum sententiam non damno. Sed virtutes animae .... dixi in priore parte versus significatas sub infirmitate .... Quare ossa hoc loco debent secundum grammaticam proprie accipi pro ossibus ipsis corporalibus in carne nostra etc. In der Erklärung von V. 4 stammen die Worte (S. 316): cum in omni affectu, timoris, amoris, spei, odii etc. sit dura et gravis mora im wesentlichen aus der ersten Psalmenerklärung. Und wie in dieser wird endlich auch sowol in der Operationes (S. 327), als in der von Luther geschriebenen Auslegung von 1530 [2]) Gewicht darauf gelegt, daß in V. 9 u. 10 dreimal gesagt ist: Dominus exaudivit, dominus exaudivit, dominus suscepit; aber Luther findet nun keine Hindeutung auf das Mysterium der Dreieinigkeit mehr darin, sondern hält nur fest: die Wiederholung geschehe ad significandum affectum fiduciae et confirmandam spem contra adversarios, quibus insultat. Vom 51. Psalm haben wir aus

[1]) Exeg. op. lat. Erl. Ausg., Bd. XVII, S. 249—56; auch in den Deutschen Werken, Bd. XXXVIII, S. 50—60.

[2]) Exeg. op. lat., Bd. XVII. S. 58. Deutsche Werke, Bd. XXXVIII, S. 60.

späterer Zeit eine kurze von Veit Dietrich nachgeschriebene Erklärung, welche Luther nach 1530 in Torgau cum princeps aegrotaret gegeben hat [1]) und die treffliche ausführliche Auslegung, welche er in seinen akademischen Vorlesungen im Jahr 1532 (nach Ps. 2 und vor Ps. 45) vorgetragen hat [2]). Und den 130. Psalm endlich hat er wieder in den im Jahr 1531 begonnenen und am 27. October 1533 geschlossenen Vorlesungen über die sogenannten Stufenpsalmen (120—134) erklärt [3]). In allen diesen späteren Auslegungen vermag ich keinen Nachklang der ältesten mehr zu entdecken. Bemerkt mag noch werden, daß er bei Psalm 130, 6 auch hier (wie schon 1517) einfach beim textgemäßen Sinn der Worte a matutina custodia usque ad aliam matutinam custodiam bleibt, und die tiefen Auslegungen fahren läßt (S. 207).

2.

Luthers Rede in Worms am 18. April 1521.

Von

Dr. Julius Köstlin.

Im Jahrgang 1869 dieser Zeitschrift, S. 517, ist die Echtheit der berühmten Lutherworte: „Hie steh' ich" u. s. w. zum ersten Mal, durch C. A. G. Burkhardt, einer Prüfung unterworfen und auf Grund derselben angezweifelt worden. Daraufhin haben seither Schenkel und H. Lang ohne jede neue selbständige Prüfung den Ausspruch Luthers auf die Worte: „Gott helf' mir, Amen" reducirt. Ein Ranke dagegen hält in Betreff der frag-

1) Exeg. op. lat., Bd. XVII, S. 249—56. Deutsche Werke, Bd. XXXVIII, S. 300—309.

2) Exeg. op. lat., Bd. XIX, S. 1—154.

3) Exeg. op. lat., Bd. XX, S. 176—215.

lichen Worte: „Hie steh' ich, ich kann nicht anders" zwar für möglich, daß sie erst später hinzugefügt, aber auch, daß sie von Luther gesprochen und von Andern überhört und vergessen worden seien.

In der unten angeführten kleinen Schrift [1]) habe ich nun die hergehörigen Urkunden auf's neue und eingehender, als in jener anregenden Abhandlung Burkhardts geschehen ist, untersucht — besonders in Betreff ihres Ursprungs und des Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem sie unter einander stehen. Außer den von Burkhardt benützten konnte ich noch einige andere von Gewicht beiziehen. Dabei sind, wie es die Natur des Gegenstandes und der Urkunden mit sich brachte, mit den in Frage stehenden Worten zugleich die gesamten Reden Luthers vom 18. April 1521 in die Untersuchung gezogen worden.

Indem ich diejenigen, welche sich ein selbständiges Urtheil in dieser Sache bilden wollen, auf die genannte Schrift verweise, fasse ich hier nur die Resultate, deren Begründung dort ausführlich gegeben ist, zusammen: zuerst mit Bezug auf die Entstehung der Urkunden, dann mit Bezug auf die Frage, was Luther wirklich gesprochen habe. Luthers Reden an jenem Tag aber zerfallen jedenfalls in zwei Haupttheile. Zuerst hat er in einer langen, wohl vorbereiteten Rede, lateinisch und dann deutsch, die Frage beantwortet, ob er alle seine, ihm durch den kaiserlichen Orator Eck vorgelegten Bücher vertheidigen oder etwas zurücknehmen wolle. Dann, nachdem Eck diese Antwort ungenügend gefunden und eine kurze, runde Erklärung verlangt hatte, sprach er noch einiges Weitere, wozu nun speciell die von Burkhardt erörterten Worte gehören.

Seine erste, große Rede, die Gegenrede Ecks und eine Erwiderung seinerseits hat, wie ich mit Sicherheit erschlossen zu haben glaube, Luther selbst sofort in Worms schriftlich aufgezeichnet. Diese Aufzeichnung liegt deutsch vor in einem von Spalatins Hand

---

[1]) Luthers Rede in Worms am 18. April 1521 von Dr. Julius Köstlin, Prof. d. Theologie. Osterprogramm der Universität Halle-Wittenberg. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1874. 36 SS.

geschriebenen Bericht über Luthers Wormser Aufenthalt auf dem weimar'schen Archiv (Burkhardt a. a. O., S. 518), abgedruckt in Förstemanns „Neuem Urkundenbuch", S. 68 ff (ich bezeichne das sie in sich schließende Spalatinische Schriftstück mit Sp.). Luther sprach in ihr von sich in der ersten Person. Er selbst aber hat sie nicht deutsch, sondern lateinisch abgefaßt. Ihr lateinischer Text hat sich erhalten in den unten weiter zu erwähnenden Flugschriften P und Q, ferner den sogenannten Wormser Acta Luthers. Nach jener Gegenrede Ecks gab hier Luther als seine Erwiderung nur jene bekannten Sätze an: er wolle eine Antwort ohne Hörner und Zähne geben, nämlich daß er, falls er nicht durch Schriftzeugnisse oder helle Gründe widerlegt werde, durch die von ihm selbst angeführten Schriftstellen überwunden und mit seinem Gewissen an Gottes Wort gefangen sei. Und an den Schluß wird seine eigene Aufzeichnung nur den kurzen deutschen Ausruf: „Gott helf' mir, Amen" gesetzt haben. Nur so nämlich (ohne „Hie steh' ich" u. s. w.) lautet dieser in Sp. und, wie wir ferner sehen werden, in P und zwei Ausgaben der Acta.

Ueber Luthers Reden am 18. April haben sich ferner Berichte von Ohrenzeugen erhalten, nämlich vom Augsburger Reichstagsgesandten Peutinger, vom Nürnberger Spengler und vom Frankfurter Fürstenberg. Diese alle nun lassen auf jene Gegenrede Ecks nicht, wie es nach Luthers eigener Aufzeichnung erscheint, bloß noch eine einzige zusammenhängende kurze Erklärung Luthers folgen, sondern nach ihnen hat auf Luthers Gegenerklärung, daß er seines Gewissens und des göttlichen Wortes wegen nicht widerrufen könne, Eck erst noch einmal nachdrücklich ihn befragt, ob er die Concilien wirklich eines Irrtums zeihen wolle, und beide haben darüber noch einige Worte gewechselt. Von Luthers Aufruf zu Gott sagen Spengler und Fürstenberg gar nichts. Peutinger läßt ihn erst „im Beschluß", als der Kaiser der Versammlung ein Ende machte, die Worte sprechen: „Gott komm mir zu Hilf". Peutinger und Fürstenberg bemerken, es sei im Saal ein Gemurmel und zuletzt Geschrei gewesen, daß man nicht alles habe verstehen können. Für eine Wechselrede zwischen Luther und Eck nach jener Gegenrede Ecks zeugen auch Pallavicini, dem bekanntlich Berichte Aleanders zu

Gebote standen, und Spalatin in seinen Annalen (in Sp. hat Spalatin jener eigenen Aufzeichnung Luthers nichts von weiteren Reden beigefügt). Und den Aufruf zu Gott, den Pallavicini nicht erwähnt, setzt Spalatin dort ähnlich wie Peutinger an den Schluß des Ganzen.

Ich gehe von den Berichten Peutingers, Spenglers und Fürstenbergs, die schon in den nächsten Tagen nach dem 18. April geschrieben und handschriftlich auf die Nachwelt gekommen sind, zu den ältesten gedruckten Berichten über, welche, in der Form von Flugschriften oder Zeitungen, ohne Zweifel gleich in den nächstfolgenden Wochen ausgiengen. Ich führe sie, soweit Burkhardt a. a. O. sie genannt hat, mit derjenigen Bezeichnung an, welche dieser ihnen dort gegeben hat.

P (D. M. Lutheri Christiana — responsio etc.) gibt, wie gesagt, die Reden Luthers und Ecks nur nach Luthers eigener Aufzeichnung lateinisch wieder; ebenso ein der Heidelberger Bibliothek gehöriges (nicht zu Burkhardts Kenntnis gekommenes) Flugblatt, das ich mit Q bezeichne. Während aber der Ausruf bei P nur wie in Sp. lautet, lautet er schon in Q voller: „Ich kann nicht anders, hie stehe ich, Gott helf' mir".

Peutingers Bericht ist mit einigen Umgestaltungen in D und ebenso in K abgedruckt worden; nach D und K thut Luther ganz wie bei Peutinger jenen Ausruf im Beschluß (was Burkhardt S. 526 f. übersehen hat).

Nichts entscheidendes für unsere Fragen bieten die wol gleichfalls sehr früh erschienenenen Berichte B und H, mit welchem N dem Inhalt nach identisch ist. B gedenkt der Erwiderung Luthers auf Ecks Entgegnung überhaupt nur mit wenigen Worten, des Aufrufs zu Gott gar nicht. H, nicht von einem Ohrenzeugen stammend, läßt Luther ausrufen: „Das helf' mir Gott", darauf aber noch kurze Wechselreden folgen.

Ganz aus Sp. sind sodann hervorgegangen die deutschen Berichte L, G und F. L und G geben auch den Ausruf einfach wie Sp. wieder, F aber bereits ganz so wie Q, ohne daß F daneben irgend welchen Einfluß einer späteren Tradition oder einer Tendenz zeigte.

Nicht die ganze Darstellung von Sp., wol aber die zu Sp. gehörige Aufzeichnung Luthers finden wir wieder in einem andern deutschen Bericht, der in den Drucken C, E, M, O uns vorliegt. Nach jener Antwort Luthers auf Ecks Gegenrede fehlt aber hier der Aufruf zu Gott. Statt dessen folgen hier auf jene noch Worte Ecks, in welchen ein Referent zusammengefaßt zu haben scheint, was Eck in Wirklichkeit theils in seiner ersten Gegenrede, theils erst auf jene Antwort hin gesagt hat, und hierauf erwidert Luther noch: „Es mögen die Concilien irren" u. s. w., und schließlich: „Gott komm mir zu Hilf, Amen, da bin ich". Man vergleiche mit dieser Zugabe die Berichte Peutingers u. s. w.

Eine ausführliche lateinische Darstellung der Wormser Vorgänge endlich erschien in den lateinischen Acta. Ich habe drei verschiedene alte Ausgaben benützt: die Ausgabe A (bei Burkhardt, S. 525), eine andere, welche ich Aa nenne, und diejenige, welche seit 1546 in Luthers Werken abgedruckt ist (ich nenne sie Opp.). Sie sind nur verschiedene, wenig unter sich abweichende Redactionen Einer Arbeit. Die beiden ersten sind sicher kurz nach dem Reichstag erschienen. Von der dritten besitzen wir keinen ältern Abdruck; daß aber auch ihr eine ältere Druckschrift zu Grunde lag, zeigt ihr Inhalt deutlich. In allen dreien erhalten wir beim Bericht über den 18. April zuerst Luthers große Rede, Ecks Erwiderung und die Gegenerklärung Luthers nach jener auf Luther selbst zurückzuführenden Aufzeichnung. Diese Gegenerklärung schließt in A und Aa, wie ich schon oben bemerkte, wieder mit dem Aufruf zu Gott ohne die Worte: „Ich kann nicht anders" u. s. w., in Opp. aber mit den seither traditionell gewordenen Worten: „Hie stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helf' mir, Amen", also ebenso wie schon in Q und ferner in F, doch mit anderer Stellung der Sätze, so daß sie in Opp. nicht etwa nur aus Q oder F aufgenommen sind. Sodann lesen wir in A statt „Gott helf' mir, Amen": „Gott helf' mir Armen, Amen", was aber offenbar bloß aus Irrtum herrührt, indem einmal „Armen" für „Amen" gelesen und nachher beides nebeneinander gestellt wurde. — Noch eine merkwürdige Wahrnehmung aber machen wir sodann in diesem Berichte. Er erzählt nämlich dann erst noch weiter von einer Berathung der

Fürsten über „diese Rede" Luthers, von einer Aufforderung Ecks an ihn, einfach und plan zu antworten, von einer „nicht gehörnten" Antwort Luthers (welche in A und Aa wieder mit dem Ruf: „Deus adjuvet me" schließt), von einer kurzen weitern Entgegnung Ecks, daß er den Concilien keinen Irrtum nachweisen werde, und von einer neuen Erwiderung Luthers, daß er das allerdings könne und wolle. Offenbar hat hier der Verfasser der Acta an das von Luther selbst stammende Referat ein anderes angehängt, das nicht bloß auf Reden, die jener Gegenerklärung Luthers folgten, sich bezog, sondern die ganze Verhandlung, welche auf Luthers erste große Rede gefolgt ist, umfaßte und in Uebereinstimmung mit den Angaben der oben angeführten Ohrenzeugen Luther und Eck noch mehr Reden mit einander wechseln ließ, als aus Luthers eigenem Referat ersichtlich war; Aehnliches ist, wie wir sahen, in C, E, M, O geschehen.

Dies die Urkunden, auf die wir uns zu stützen haben. Man sieht, die gedruckten Berichte laufen auf wenige Quellen zurück, auch nachdem ich den fünfzehn von Burkhardt angeführten noch weitere beigefügt habe.

Mein Ergebnis hinsichtlich des Inhaltes aber ist dieses.

Luthers erste große Rede, auf die er sich vorher vorbereiten konnte, ja mußte, ist uns durch seine eigene Aufzeichnung so vollständig und treu als möglich wiedergegeben.

Die Erklärung, die er dann auf Ecks Vorhalt ablegte, liegt uns in P, Aa und verdeutscht in Sp. und auf Grund von Sp. in L, G und C, E, M, O so vor, wie er selbst sie aufgezeichnet hat. Aber er hat in diesem zweiten Theil seiner Aufzeichnung nur eine kurze Zusammenfassung gegeben. Denn sicher steht durch jene Ohrenzeugen und ferner durch jenes weitere Referat in A, Aa, Opp. und auch in C, E, M, O, daß er da nicht bloß jene Erklärung gegeben, sondern auch noch weitere Worte mit Eck gewechselt hat.

So fragt sich dann, was endlich seinen Ausruf zu Gott betrifft, ob er etwa auch diesen nur abgekürzt wiedergab. Nach Q, F und Opp. und zugleich nach C, E, M, O ist mir unzweifelhaft, daß dieser mehr Worte als „Gott helf' mir" enthielt, welche aber Luther nicht mit niederschreiben mußte; von den Ohrenzeugen werden

viele in jenem Lärm den Aufruf überhaupt nicht verstanden haben. Dagegen ist nicht so sicher festzustellen, wie die Worte im einzelnen lauteten. Mir empfiehlt sich am meisten der Wortlaut in Q und F („Ich kann nicht anders, hie steh ich" u. s. w.). Parallelen für das „Hie steh ich" habe ich bei Luther nachgewiesen, aber auch eine interessante Parallele für das „da bin ich" in C, E, M, O, das freilich weit schwächer bezeugt und dabei seltsam hintenan gestellt ist. Endlich könnte ein Kritiker auch noch fragen, ob nicht der Ohrenzeuge Peutinger nebst C, E, M, O mit dem Ausdruck: „Gott komm mir zu Hilf" statt des leichter klingenden Ausdrucks: „Gott helf mir" Recht habe.

Hinsichtlich jener kurzen weiteren Wechselrede zwischen Luther und Eck, von der Luthers eigene Aufzeichnung nichts sagt, bemerke ich übrigens, daß sie von hoher Bedeutung ist, sofern wir in ihr vollends recht deutlich sehen, wie die Wormser Entscheidung wesentlich nicht an Luthers Unterwerfung unter den Papst, sondern an seiner Anerkennung der Concilien, dieser Repräsentation der Gesamtkirche, hing. Höchst wichtig sind sodann in ebenderselben Beziehung die Verhandlungen, welche nachher noch eine Commission des Reichstags mit Luther versuchte. In meiner Schrift glaube ich nachgewiesen zu haben, daß der Hauptbericht, welchen wir über diese besitzen, von Spalatin stammt. —

Nebenbei bemerke ich noch, daß ich der traditionellen Annahme, wonach Luther während jener Wormser Tage im Haus der Deutsch-Ritter gewohnt habe, widersprechen mußte: es war vielmehr der Hof der Johanniter; wol aber wohnte in jenem Haus der Erzbischof von Trier, und fanden dort die vorhin erwähnten Verhandlungen der Reichstagscommissäre mit Luther statt. — Dagegen kann über den Ort, wo Luther am 18. April gesprochen, kein Streit mehr sein. Es war sicher ein Saal des bischöflichen Palastes.

Recenſionen.

1.

Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation. Von **Gotthard Lechler**, der Theol. Doctor u. ordentl. Professor, Superintendenten in Leipzig. Erster Band, S. XXII u. 743. Zweiter Band, S. 654. Leipzig, Verlag von Friedrich Fleischer, 1873. London, Williams & Norgate.

Seit längeren Jahren ist auf kirchengeschichtlichem Gebiete kein Werk erschienen, das so reich wäre an neuen Ergebnissen gelehrter Forschung, wie dieses. In großer Fülle ist aus den Bibliotheken Englands und des Festlands neues Material gewonnen und mit kritischem Scharfsinn gesichtet und verwerthet. Hiedurch ist für die Erkenntnis der Thatsachen und ihrer Verknüpfung unter einander vielfach ein neuer Grund gelegt. Dabei sind die Untersuchungen des Verfassers durch solche Klarheit des Urtheils, durch solche Durchsichtigkeit der Darstellung ausgezeichnet, daß es schwer sein dürfte, ihn darin zu übertreffen. Dr. Lechler nennt sein Buch das Werk eines Lebens mit dem Aufathmen eines Mannes, der einen Stein von seinem Herzen weggewälzt fühlt. Wir, die wir dankbar die Frucht seiner Mühen ernten, dürfen das Buch auch insofern das Werk eines Lebens nennen, als es eine meisterhafte Arbeit ist, welche die Studien von Decennien in sich zusammenfaßt

und nur durch die ganze Lebensführung des Verfassers, wie durch seine innere und äußere Stellung möglich geworden ist.

Dr. Lechler faßt Wiclif als den Mittelpunkt der gesamten Vorgeschichte der Reformation auf, und danach gliedert sich ihm sein Stoff in drei Bücher. Das erste behandelt die Zeit vor Wiclifs Auftreten, das zweite Wiclifs Leben und Wirken, das dritte, welches den ganzen zweiten Band umfaßt, Wiclifs Nachwirkungen. Die Zeit vor Wiclif hat der Verfasser in doppelter Linie verfolgt; er hat zuerst die reformatorischen Regungen auf dem europäischen Festlande behandelt, wie sie sich in den protestirenden Secten und in kirchlichen Bestrebungen, wie sie im Erwachen des modernen Staatsbegriffes, im Auftauchen der Nationalität, in der deutschen Mystik und verwandten Erscheinungen kundthaten; er hat dann weiter die gleiche Strömung in England verfolgt, wie sie sich an die Namen eines Grossetete, eines Richard von Armagh und Bradwardin knüpft und in dem ganzen geistigen und politischen Leben des englischen Volkes einen starken Anhalt findet.

Eine Reihe früher erschienener Abhandlungen des Verfassers liegt diesen vorbereitenden Abschnitten zu Grunde, und gleich bei ihnen tritt die historische Art Dr. Lechlers hervor. Statt in moderner Art ein farbenreiches, aber unsicher schillerndes Bild zu entwerfen, zeichnet er lieber in scharfem und klarem Umrisse die Wirklichkeit in ihren wichtigsten Gestalten. Statt sich auf die Entwickelung sogenannter herrschenden Ideen zu legen, die doch oft nichts anderes sind, als abstracte Formeln und unfruchtbare Schemata, forscht er lieber nach dem pragmatischen Zusammenhange der Dinge. Er ist Geschichtsschreiber, weil und soweit er Geschichtsforscher ist.

Zur Darstellung von Wiclifs Leben und Wirken hat Dr. Lechler ein Material zur Verfügung gehabt, wie es auch Vaughan, als er seine in der Wiclif-Literatur Epoche machende Monographie schrieb, nicht annähernd hatte. Denn seitdem hat die Herausgabe Wiclif'scher Schriften starke Fortschritte gemacht; Forshall und Madden haben die Wiclif'schen Bibelübersetzungen, Th. Arnold hat die englischen Predigten und eine Auswahl der englischen Tractate herausgegeben; Lechler selbst hat eine kritische Edition des Trialogus besorgt u. s. w.

Dazu aber kommt die große Menge ungedruckter lateinischer Schriften Wiclifs, welche der Verfasser studirt und ausgibig benutzt hat. Da nun diese meistens der früheren, weniger bekannten Zeit angehören, während die englischen Schriften fast durchweg aus den letzten Lebensjahren Wiclifs stammen, so ist nicht nur eine Menge geschichtlichen Materials gewonnen, das sich ergänzend an das schon Bekannte anfügt, sondern es ist dadurch möglich geworden, die allmähliche Entwickelung Wiclifs näher zu verfolgen. Die überkommene Meinung, daß Wiclif im wesentlichen als fertige Persönlichkeit und mit abgeschlossenem Systeme auf den Kampfplatz getreten sei, ist von Dr. Lechler positiv widerlegt. So wird man in demjenigen Buch, welches von Wiclif selbst handelt, selten eine Seite finden, auf der man nichts neues zu lernen oder bisher überliefertes zu verlernen hätte.

Das Wenige, was uns über die frühere Zeit Wiclifs aufbehalten ist, hat Lechler einer genauen Kritik unterworfen. Es ergibt sich daraus, daß wir den Ort, nicht aber das Jahr seiner Geburt kennen; daß wir über seinen Studiengang in Oxford fast nichts wissen, was nicht auf einem Rückschluß beruhte, entweder von der damals üblichen Art zu studiren oder von seiner später zu Tage getretenen wissenschaftlichen Bildung. Durch eine scharfsinnige Untersuchung macht der Verfasser evident, daß unser Wiclif es gewesen ist, und nicht, wie neuerdings vermuthet ist, ein gleichnamiger Pfarrer, der durch ein incorrectes Urtheil des Erzbischofs Laugham und des Papstes des Vorsteheramtes in der Canterbury-Halle zu Oxford entsetzt wurde.

Größere Tragweite gewinnen des Verfassers Forschungen, sobald sie Wiclif aus seiner stillen, wissenschaftlichen Wirksamkeit an der Universität auf das offene Feld seiner reformatorischen Thätigkeit begleiten. Hier stellt sich gleich der Anfang seines Auftretens ganz anders dar, als man bisher annahm. Galt bislang die Schrift „The last age of the church“ für Wiclifs früheste Schrift, so ist sie ihm jetzt endgültig abgesprochen; meinte man bisher, der Kampf mit den Bettelmönchen sei sein erster Schritt auf dem Wege der Reform gewesen, so ist jetzt nachgewiesen, daß dieser Kampf erst um 1381 beginnt zu der Zeit, wo er das katholische Dogma vom

Abendmahl angriff. Sein patriotischer Sinn war es, der ihn zuerst zu reformatorischem Auftreten bewog. Als nämlich Urban V. 1365 den längst außer Uebung gekommenen Lehenszins von England einforderte, legte Eduard III. die Frage dem Parlamente vor, welches die Forderung einmüthig zurückwies. In diesem Parlamente saß, wie Lechler dies zuerst in hohem Grade wahrscheinlich gemacht hat, auch Wiclif und zwar als Beauftragter des Königs. Er sprach sich hiebei mit einer Entschiedenheit gegen das päpstliche Ansinnen aus, welche es erklärt, daß er von da ab ein bevorzugter Gegenstand clericaler Angriffe war. Bei der Regierung mußte er hiedurch natürlich an Ansehen steigen; er wurde daher ihr Commissar bei den Verhandlungen, welche zu Brügge über Abstellung päpstlicher Misbräuche gepflogen wurden. Den Höhepunkt seines Einflusses auf kirchenpolitischem Gebiete erlangte er aber 1376. Denn, wie Dr. Lechler erweist, war vornehmlich Wiclif dabei thätig, das „gute Parlament" zu seinem geharnischten Protest gegen das päpstliche Aussaugungssystem zu bringen.

Zuvörderst schützten ihn noch seine politischen Verbindungen, als 1377 die englischen Prälaten die öffentliche Verfolgung gegen ihn begannen, als er im folgenden Jahre vor den Commissaren des Papstes stand. Aber diese Verbindungen lockerten sich bald, und er selbst wandte sich fortan immer ausschließlicher den innerkirchlichen Angelegenheiten zu. Wir übergehen die manigfachen Berichtigungen und näheren Bestimmungen, welche des Verfassers Untersuchungen auch für diese Uebergangszeiten in Wiclifs Entwickelung ergeben, und wenden uns zu dem epochemachenden Einflusse, den das päpstliche Schisma auf ihn übte.

Wiclif hatte sich über die Wahl des strengen Urban VI. 1378 gefreut, er hielt sich auch im Anfang zu ihm, als das Schisma ausgebrochen war. Als aber die Päpste, einer den andern und des andern Anhänger verfolgten und verfluchten, erkannte er, daß die Wurzel des Uebels tiefer liege, als seine Zeitgenossen wähnten, und emancipirte sich von da ab principiell von der ganzen Institution des Papsttums. Diese Lösung vom Papsttum steigerte sich von 1381 an zur heftigsten Polemik gegen den Papst, als den Antichrist. Es ist Lechlers Verdienst, die Knotenpunkte dieser drei verschiedenen

Entwickelungsstadien Wiclifs in helles Licht gestellt zu haben. Bisher galt die Stellung, die Wiclif zuletzt gegen das Papsttum einnahm, als die ihm wesentlich eignende, weil man aber auch fast allein auf die Schriften seiner letzten Jahre angewiesen war. — Dieselben Jahre, welche bezüglich seiner Stellung zum Papsttum Wendepunkte bilden, sind auch für sein sonstiges reformatorisches Auftreten positiv und negativ von Bedeutung, denn 1381 war es, wo Wiclif durch seinen energischen Angriff auf die Wandlungslehre samt allen ihren Voraussetzungen und Consequenzen einen der empfindsamsten Punkte der Hierarchie berührte und sich damit zugleich in den erst jetzt beginnenden, erbitterten Kampf mit den Bettelmönchen verwickelte. Er hatte in früheren Jahren manches scharfe Wort gegen die begüterten Orden geredet, mit den Bettelmönchen befreundete ihn ursprünglich ihre Armut, vielleicht auch ihr Eifer im Predigen. Erst jetzt, wo er seine bis dahin positiv aus der Schrift entwickelten Ideen auf das römische System anwandte, mußte er mit den Bettelmönchen, den eifrigsten Anwalten des päpstlichen Absolutismus, in Conflict gerathen. Daß dies der Gang von Wiclifs Entwickelung gegenüber den Bettelmönchen gewesen sei, hat Dr. Lechler positiv erwiesen und damit die traditionelle Anschauung, welcher Vaughan auch noch in seinem zweiten Werke anhängt, ein- für allemal beseitigt.

Das Jahr 1381 brachte gegen Wiclifs Richtung eine gewaltige Reaction zuwege. Jenes Jahr zeigte England die Schrecken eines Bauernkrieges, der blutig geführt und blutig unterdrückt wurde. Wiclif hat weder direct noch indirect an dem Aufstande theilgehabt, nichtsdestoweniger traf die Reaction gegen den Aufstand auch sein Werk. Der Bischof Courtnay war die Seele der Verfolgung; er verdammte auf dem Erdbebenconcil 1382 zuerst die Lehren, dann wußte er auch die Staatsgewalt zur Verfolgung der Personen zu gewinnen. Es ist noch immer nicht genügend aufgeklärt, wie es gekommen ist, daß Wiclif selbst, das anerkannte Haupt der reformatorischen Bewegung, verhältnismäßig wenig angefochten wurde. Die Universität Oxford untersagte ihm zwar 1381 die Polemik gegen die Transsubstantiationslehre; aller Wahrscheinlichkeit nach hat er später noch einmal vor einem Provincialconcil seine Lehre

bekannt und vertreten; im ganzen aber konnte er auf seiner Pfarre Lutterworth unangefochten die letzten Jahre seines Lebens verbringen, obwol er sein Werk bis zuletzt mit allem Eifer förderte. Um so härter traf die Hand der Feinde die Jünger und Freunde Wiclifs, die als Reiseprediger im Lande umherzogen.

Die Reisepredigt ist die charakteristische Ausprägung von Wiclifs reformatorischen Gedanken. Wir wissen es daher Dr. Lechler Dank, daß er diesen Punkt in weit helleres Licht gestellt, daß er bezüglich desselben Fragen beantwortet hat, die bisher kaum aufgeworfen waren. Wiclif hat bekanntlich, wie alle praktischen Vorläufer der Reformation, den größten Nachdruck auf die Predigt des göttlichen Wortes gelegt; durch Vorschrift und Vorbild erstrebte er eine Reform der Predigt und dadurch der Kirche. Aber er ließ es dabei nicht bewenden, sondern sandte Wanderprediger aus, die hin und her im Lande das Gesetz Gottes erwecklich predigen und an einer sittlichen und religiösen Erneuerung des Volkes arbeiten sollten. Dr. Lechler setzt es außer Zweifel, daß Wiclif schon von Oxford aus diese Thätigkeit begonnen. Er unterscheidet zwei Stadien in der Entwickelung dieser Wanderpredigt, indem zuerst nur geweihte Priester ausgesandt wurden, später aber die Laienpredigt aufkam. Wiclif ist mit vielen Schriften für diese hart angegriffene Institution eingetreten. Auch an die Wanderprediger selbst hat er Schriften gerichtet, um ihnen Anweisung zu geben; denn wenn auch die fälschlich „Brief an die einfachen Priester“ genannte Schrift nicht dahin zu rechnen ist, wie Lechler nachweist, so doch die interessante Schrift „Von den sechs Jochen“, welche er als Beilage hat abdrucken lassen; wahrscheinlich auch manche von den erhaltenen englischen Tractaten.

Aus demselben Grundgedanken, aus dem die Wanderpredigt, ist auch die Wiclif'sche Bibelübersetzung hervorgewachsen. Für die Kenntnis derselben ist durch die glänzende Ausgabe der Wiclif'schen Bibelübersetzungen von Forshall und Madden eine ganz neue Grundlage gewonnen, auf welcher auch Dr. Lechlers Ausführungen ruhen. Scharfsinnig sondert er aus dem ganzen Werk der Uebersetzung das aus, was unserem Reformator zukommt. Wiclifs Eigentum ist der für jene Zeit kühne und originelle Gedanke, die

Bibel ganz und zwar für das Volk zu übersetzen; von ihm rührt die Uebersetzung des Neuen Testaments und einiger Theile des Alten her; er hat schließlich den Anstoß gegeben die Uebersetzung nach ihrer Vollendung einer durchgreifenden Revision zu unterwerfen. In lehrreicher Weise läßt Dr. Lechler in den Gang der Vorarbeiten und die Werkstatt der Uebersetzer selbst uns schauen; wie er auch die reformatorische und literarhistorische Bedeutung des Werkes feinsinnig beleuchtet.

Dieselben Vorzüge, welche die Darstellung von Wiclifs persönlicher Entwickelung auszeichnen, eignen auch der Behandlung seines Lehrbegriffes. Die beste Arbeit über denselben war noch immer die von Lewald und sie wird auch jetzt für denjenigen, der in die Finsternisse von Wiclifs scholastischem Denken und Reden erst eingeführt werden will, wegen ihres engen, commentirenden Anschlusses an den Trialogus vor Lechlers Darstellung den Vorzug verdienen. An historischem Werth steht freilich Lechlers Bearbeitung ungleich höher; er gibt nicht bloß eine Summa, sondern eine Geschichte der Gedanken Wiclifs; und wenn der Zweck seines Buches es verbot, diese Gedanken bis in die Spitzen der scholastischen Distinctionen zu verfolgen, so hat er um so klarer die charakteristischen Grundgedanken Wiclifs hervorgehoben, sie übersichtlich gruppirt und in echt evangelischem Sinn gewürdigt. So ist denn kein Lehrstück, bei dem nicht der Verfasser unsere Kenntnis wesentlich bereicherte. Es gilt dies vorweg von dem Abschnitt über das philosophische Denken Wiclifs, denn wenn auch seine theologischen Bücher breite Spuren seiner philosophischen Art an sich tragen, so ist doch von den eigentlich philosophischen Schriften noch keine einzige gedruckt, weshalb Lechlers Mittheilungen aus ihnen besonderes Interesse haben. Wesentlich gefördert wird gleich bei dem ersten theologischen Locus unsere Kunde von dem allmählichen Durchbruch des Schriftprincips bei Wiclif. Schon früh rang er sich los von dem scholastischen Begriff der Auctorität, sofern in demselben unterschiedslos gemischt Schrift und Tradition enthalten waren, und drang dazu hindurch, daß er die Schrift als die einzige, unbedingte Auctorität geltend machte. Er hat diese Erkenntnis von keinem Andern überkommen, nicht von Occam, dem dieselbe völlig abgieng, nicht von

den Waldensern, die wol praktisch das Schriftprincip befolgten, ohne jedoch eine theoretische Begründung dafür zu haben; er hat die Erkenntnis von der Auctorität der Schrift aus der Schrift selbst geschöpft. So ist denn Wiclif der erste, bei dem das formale Princip der Reformation mit voller Klarheit hervortritt, der es, wie Lechlers Mittheilungen aus dem ungedruckten Werke De veritate scripturae sacrae bekunden, in der vielseitigsten Weise begründet und anwendet. Mit dem Schriftprincip selbst entwickelt sich bei Wiclif der Canon der Auslegung, ohne den jenes Princip selbst noch nicht gesichert ist. Früher hatte er gemeint, die Schrift sei nach Vernunft und Tradition auszulegen; später sah er ein, daß der heilige Geist und demüthiger Sinn die besten Interpreten seien und daß die Schrift aus Schrift erklärt werden müsse. Hiebei geht er vom buchstäblichen Sinn des Schriftwortes aus und wollte keinen geistlichen Sinn, der von jenem durch eine Kluft getrennt wäre.

Ein ganzes Lehrstück hat Lechler neu eingefügt in das System Wiclifs unter dem Titel „Von der göttlichen Herrschaft". Es ist dies für die frühere Zeit Wiclifs der Centralbegriff. Denn Lechler weist nach, wie in dem ungemein umfangreichen, nur in Wiener Handschriften vorhandenem Werke Wiclifs, in der Summa in theologia, die Lehre vom dominium durchweg den Kern der Sachen bildet. Die drei einleitenden Bücher tragen unmittelbar den Titel von der göttlichen Herrschaft; die zwölf Bücher aber, welche das Werk selbst ausmachen, und die Lehre von Gott und dem Menschen, von Kirche und Staat behandeln, führen wenigstens mittelbar immer auf jenen Grundbegriff zurück. Nach des Verfassers Vermuthung prägt sich in diesem Werke Wiclifs der Uebergang aus dem philosophischen in den eigentlich theologischen Zeitraum aus.

Bekanntlich entspricht der Klarheit des Schriftprincips bei Wiclif keineswegs diejenige des materialen Principes der Reformation. Das ergibt sich auf's neue aus der eingehenden Prüfung, welcher Lechler die einschlagenden Begriffe Wiclifs unterzogen hat. Wiclif hat danach den Glauben theils als ein Wissen, theils als ein sittliches Handeln aufgefaßt, das Specifische des paulinischen und reformatorischen Glaubensbegriffes aber nicht erkannt, eben deshalb

auch keinen Sinn für die Rechtfertigung aus dem Glauben allein gehabt. Mit dieser Unklarheit hängt es zusammen, daß er zwar dem Menschen ein Verdienst im strengen Sinne, sei es zur Vergebung, sei es zur Seligkeit abspricht, im uneigentlichen Sinne jedoch nicht leugnet. — Ein kritisches und reformatorisches Element liegt in Wiclifs Kirchenbegriff. Indem er mit Augustin die Kirche als die Gesamtheit der Erwählten definirte, trat er aus dem hierarchischen Gedankenkreise heraus und legte den Schwerpunkt auf die unsichtbare, ewige Seite. Von hier aus übte er an der erscheinenden Kirche eine strenge Kritik und hatte damit zugleich den Grund gelegt für die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen. Dennoch gelingt es Wiclif nicht, da er die Erwählung nicht anthropologisch, sondern nur theologisch begründet hat durch Hinweis auf die göttliche Allmacht, von seinem Kirchenbegriffe aus eine sichere Stellung zur geschichtlichen Gestaltung der Kirche zu gewinnen. Aus dieser Unsicherheit ist der Streit entsprungen, ob Wiclif die Nichterwählten als scheinbare Glieder oder überhaupt nicht als Glieder der Kirche gelten lasse. Dr. Lechler hat die Frage entschieden, indem er eine doppelte Gedankenreihe nachweist, die sich unausgeglichen durch Wiclifs Schriften hindurchzieht.

Wir heben aus der Fülle des Neuen, was Lechlers Behandlung der einzelnen Lehrstücke Wiclifs zutage fördert, nur noch einiges hervor, was die Lehre von den Sacramenten betrifft. Hier ist zunächst der Nachweis interessant, daß Wiclif die Wirksamkeit des Sacramentes von dem Gnadenstande des administrirenden Priesters nicht abhängig gemacht hat. Bekanntlich hat das Constanzer Concil diese Lehre an ihm verdammt, und seit auch die lutherischen Bekenntnisschriften sie ihm zuerkannt haben, ist die Voraussetzung, daß er sie wirklich gehegt habe, feste Tradition geblieben. Um so interessanter ist der erst jetzt geführte positive Beweis des Gegentheils. — Die Polemik gegen die Wandlungslehre ist von 1381 der Mittelpunkt des reformatorischen Strebens Wiclifs, soweit es die Lehre in's Auge faßte, geworden. Die Gründe, welche er dagegen in's Feld führte, waren schon früher hinlänglich bekannt, umsomehr Dunkel lag über der Entwickelung, welche zu dieser Polemik führte. Lechler hat jetzt die Uebergangszeit 1378—1381 insoweit erhellt,

daß man sieht, Wiclifs Motive sind nicht vorwiegend negativer Natur, sondern positives Streben nach Wahrheit gewesen. Die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi findet er so stark betont, daß er Wiclifs Lehre näher mit der Lehre Luthers, als mit der Zwingli's oder selbst Calvins verwandt hält.

Das Gesagte mag genügen, um zu zeigen, wie Lechlers Untersuchungen an allen Hauptpunkten vorgedrungen sind und neues Terrain gewonnen haben. Um die methodische Sicherheit zu charakterisiren, mit welcher der Verfasser überall verfährt und die Linie zwischen dem, was gewiß ist und was noch ungewiß bleibt, zieht, bedürfte es eines genaueren Eingehens auf das Detail der Forschung, als hier unser Zweck ist.

Das letzte Buch, die Nachwirkungen Wiclifs behandelnd, ist etwa zur Hälfte der Geschichte der Lollarden, zur Hälfte der böhmischen Reformbewegung gewidmet. Der Verfasser ist schon in früheren Arbeiten den Spuren der verfolgten Partei der Lollarden nachgegangen; er gibt uns hier ein revidirtes und vervollständigtes Bild ihres Lebens und Leidens, ihrer äußeren und inneren Geschichte, wie sie bald nach Wiclifs Tode einen neuen Aufschwung nahm, dessen Höhepunkt in das Jahr 1395 fällt, wie sie dann, den vereinten Angriffen des Staates und der Hierarchie ausgesetzt, zuerst von den wissenschaftlich-theologischen, dann auch nach Lord Cobhams Hinrichtung von den politisch-nationalen Elementen geläutert wird und nur noch als religiöse Sekte lebt. Mit feiner Beobachtung weist der Verfasser nach, wie durch diese Reducirung auf den religiösen Kern die Partei einen universelleren Charakter und die Kraft, das Feuer der hussitischen Bewegung zu entzünden, erhielt. Die blutige Verfolgung dauerte mit Unterbrechungen bis 1431, dann folgt eine Zeit verhältnismäßiger Stille, bis die herannahende Reformation einerseits den Lollarden den Muth gab, mit kühnerem Zeugnis aus ihren Conventikeln herauszutreten, andererseits den Eifer der Machthaber zu blutiger Unterdrückung schärfte. Mit der Einmündung in den großen Strom der Reformation fand die wiclifitische Bewegung ihren Abschluß. — Der Verfasser war bei der Geschichte der Lollarden großentheils auf die Schriften und Berichte ihrer Gegner angewiesen. Er hat

daher sehr eingehend die beiden Verfasser großer polemischer Werke gegen die Bibelmänner, den streng curialistischen Thomas von Walden und den rationalistisch gesinnten Bischof Pecock, behandelt.

Mit ganz anders geartetem Material hat Dr. Lechler bei der Geschichte von Hus und der hussitischen Bewegung zu thun gehabt. Hier galt es nicht, eine vernachlässigte Partie der Geschichte an's Licht zu ziehen, denn Hus ist in den letzten Decennien ein Lieblingsobject confessioneller und nationaler, aber auch rein wissenschaftlicher Geschichtschreibung gewesen. Es ist daher selbstverständlich, daß an Neuheit der Ergebnisse die Darstellung von Hus weit hinter der von Wiclif zurückstehen muß. Zunächst brachte des Verfassers Plan nur dies mit sich, daß er die hussitische Bewegung in ihrem Verhältnis zu Wiclif verfolgte. Das war aber nicht möglich, wenn er nicht wenigstens die innere Seite der hussitischen Entwickelung und zumal das Reformatorische in ihr zur Anschauung brachte. Der Verfasser hat dies gethan mit der Gründlichkeit und Klarheit, die ihn immer auszeichnet, mit der Lebendigkeit und Liebe, welche die Persönlichkeit von Hus jedem abgewinnt, der ihr mit offenem Sinn entgegentritt. So ist denn auch dieser Abschnitt über die böhmische Reformation so trefflich, daß er dem Besten, was die reiche Literatur über Hus enthält, getrost zur Seite gestellt werden kann. Der Lebenslauf und die innere Entwickelung von Joh. Hus bis zu seinem Martyrium hin, ist fein und treffend verfolgt; mit richtigem Griffe sind als die beiden bestimmenden Punkte seines Lehrbegriffes das Lehrstück von Christi Gesetz und von der Kirche behandelt; lebensvoll ist die Bewegung in Böhmen nach 1415 in ihren verschiedenen Stadien bis zur schließlichen Herausbildung der Brüderunität geschildert. Das eindringende, unparteiische Urtheil des Verfassers erprobt sich in diesem Abschnitte seines Werkes auch bei den nicht wenigen Fragen, welche seit längerer Zeit ein Uebungsplatz anklagenden oder verteidigenden Scharfsinnes geworden sind; wir erinnern nur an den Abzug der Deutschen von Prag, an Sigismunds Geleitsbrief, an die Rechtsfrage, die sich an die Verurtheilung des böhmischen Magister durch das Constanzer Concil knüpft. Besonderen Dank hat sich Dr. Lechler durch die genaue Nachweisung und Begrenzung von Wiclifs Einfluß auf

Hus erworben. In dem schwankenden Urtheil der Historiker über diese Frage, spiegelt sich die Schwierigkeit des Nachweises, was in einer Persönlichkeit, in welcher zwei verwandte Geistesströmungen sich durchdringen, wie in Hus die evangelisch-böhmische und die wiclifitische, auf die Rechnung der einen oder der anderen Strömung zu setzen ist. Wer von der männlichen Kraft und logischen Consequenz Wiclifs herkommend, die weiche, sich anschmiegende, mitten in ihrer Entwickelung gewaltsam unterbrochene Persönlichkeit Hussens betrachtet, dem erscheint sie leicht nur als die des abhängigen Schülers. Wer andererseits dem inneren Gang von Hus gefolgt ist, wie er ganz in heimischem Boden wurzelt, wer „dieses bei aller Weichheit doch bis zum schauerlichsten Tode unerschrockene Herz, diese unüberwindliche, ja alle Widerwärtigkeit weit überwindende Geduld des Mannes in seinem Bekenntnis der evangelischen Wahrheit" sieht, der wird leicht versucht allen äußeren Einfluß mehr nur als ein zufälliges Moment zu betrachten. Hier hat Dr. Lechler die zarte Grenzlinie, die den Einfluß des englischen Reformators auf den böhmischen bestimmt, bei den einzelnen Lehrpunkten, wie bei der Persönlichkeit von Hus im allgemeinen so sicher angegeben, als es jetzt überhaupt möglich sein dürfte. Sieht Hus, wie Dr. Lechler dies erwiesen hat, als Theolog und als Reformator auf den Schultern Wiclifs, so verdienen die Punkte besondere Beachtung, in denen er gleichwol bewußt von Wiclif abweicht. Diese Abweichungen aus der Eigentümlichkeit von Hus genügend zu erklären, bleibt auch jetzt noch ein nicht durchweg gelöstes Problem.

Am Schlusse seines dritten Theiles hat Dr. Lechler kurz einige Männer, die nach Wiclif reformatorischen Gedanken gedient haben, behandelt: Goch, Wessel, Wesel, Savonarola. Sie stehen allerdings nicht unter der unmittelbaren Nachwirkung Wiclifs; wenn sie der Verfasser dennoch an dieser Stelle bespricht, so zeigen sie, wie allerdings nach Wiclifs Auftreten die reformatorische Bewegung immer weiter sich ausgebreitet, wie aber innerhalb derselben Wiclifs Einfluß doch auch nur ein begrenzter gewesen ist; er war, wenn auch der bedeutendste, doch immer nur ein Vorläufer der Reformation.

Dem Werke sind außer einem sehr sorgfältig gearbeitetem Register zwei werthvolle Anhänge beigegeben, von denen der erstere die Schriften Wiclifs zum Gegenstande hat, der zweite interessante Materialien aus Handschriften bringt.

Lechlers Werk würde schon eine sehr verdienstliche Leistung gewesen sein, wenn es die Summe englischer Wiclif-Studien auf deutsches Gebiet verpflanzt hätte. Sein Buch leistet aber mehr, es ist auch für die einschlagende englische Literatur in hohem Maße epochemachend. Wir dürfen uns daher seiner Arbeit nicht bloß im Interesse der Wissenschaft, sondern speciell der deutschen Theologie freuen, die durch sein Werk auf das Würdigste in England repräsentirt ist.

H. Deep, Pastor zu Warsleben.

2.

Die christliche Glaubenslehre als Grundlage der christlichen Weltanschauung. Ein Versuch von **Fr. Reiff**, theologischem Lehrer an der evangelischen Missionsanstalt zu Basel. Basel, Bahnmaiers Verlag, 1873. Vorhalle 270 SS.; 1. Band 323 SS.; 2. Band 448 SS.

Wie der Herr Verfasser im Vorwort bemerkt, ist er zur Herausgabe dieses Werkes zunächst durch das Bedürfnis veranlaßt worden, den Zöglingen des Basler Missionshauses, welche er in der christlichen Glaubenslehre zu unterrichten hat, ein gedrucktes Lehrbuch als Grundlage für seinen Unterricht in die Hand zu geben. Diese nächste Bestimmung seines Buches tritt auch zuweilen in demselben hervor, doch macht sie sich nicht in einer Weise bemerklich, welche seine allgemeine Beachtung und Benützung beeinträchtigen könnte. Wenn der Verfasser sagt, er habe bei seiner

Behandlung des Stoffes um des angegebenen nächsten Zweckes willen eine mittlere Stellung zwischen der wissenschaftlichen und der populären einnehmen müssen, so ist doch die wissenschaftliche Richtung und Haltung des Werkes als überwiegend anzuerkennen. Eines freilich wird man nach der wissenschaftlichen Seite hin leicht vermissen, nämlich die nähere Berücksichtigung der geschichtlichen Entwickelung des Dogma's. Der Verfasser hatte einen besonderen Anlaß, die dogmengeschichtliche Seite in seinem Buche fast ganz zu übergehen, weil er seinen Zöglingen die kirchliche Lehre mit der dogmengeschichtlichen Entwickelung speciell vorträgt. Aber er findet es auch überhaupt angemessen, daß die Glaubenslehre heutzutage grundsätzlich sich wesentlich unmittelbar aus der Schrift selbst erbaue. Auch die kirchliche Wissenschaft sehe sich, bei dem fast epidemischen Widerwillen unserer Zeit gegen alles Kirchliche auf der einen Seite und der hierarchischen Ueberhebung auf der anderen Seite, und noch mehr gegenüber der steigenden Neigung zur Verflüchtigung des Schriftprincips, selbst im Lager der positiven evangelischen Theologie, darauf hingewiesen, sich zu erinnern, daß in der Schrift allein die wahren Wurzeln ihre Kraft und ihre unanfechtbaren Rechtstitel liegen. Das ist aber dem Verfasser zuzugestehen, daß durch seine Entwickelung der biblischen Lehren sich nicht nur eine genaue Bekanntschaft mit den kirchlichen Lehren, sondern auch eine warme Werthschätzung derselben hindurchzieht, und wenn er auch da und dort auf Grund seiner Schriftauffassung eine Correctur oder Weiterbildung andeutet, er doch weit mehr bemüht ist, sich in naher und lebendiger Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre zu halten. Dabei werden nun aber die der Schrift entnommenen und innerlich fast überall mit der Kirchenlehre zusammenstimmenden Glaubenslehren in unserem Buche durchaus in Beziehung gesetzt zu den allgemein menschlichen und wissenschaftlichen Grundanschauungen und Problemen. Ja man sieht, daß der Verfasser gerade auch auf diesem Gebiete der allgemein philosophischen, theilweise naturwissenschaftlichen, speciell der erkenntnistheoretischen, psychologischen oder ethischen Probleme nicht nur wohl orientirt ist, sondern sich vielfach mit besonderem Interesse und Einsicht bewegt, wie hievon auch einige Beilagen Zeugnis

geben, welche von dem Weg zum Wissen, dem religiösen und dem weltlichen Wissen, von Bibel und Astronomie, Geologie und Bibel, Abstammung des Menschengeschlechtes, Spiritualismus und Materialismus gesondert handeln. Diese durchgehende Seite des Werkes ist durch den auf dem Titel angebrachten Beisatz: „als Grundlage der christlichen Weltanschauung" mit vollem Rechte hervorgehoben. Mit rühmlicher Offenheit und Bescheidenheit bezeugt auch der Verfasser, daß er für seine Arbeit seinen verehrten Lehrern in Tübingen, den Herren Dr. Beck und Dr. Landerer, ferner dem seligen Dr. Oehler (welcher ihm die unmittelbare Benutzung seines Manuscriptes über alttestamentliche Theologie gestattete) sowie seinem Amtsvorgänger Herrn Dr. Geß in Breslau nicht wenig Anregung verdanke. Es macht aber seine Darstellung keineswegs den Eindruck unselbständiger Compilation, sondern vielmehr durchaus einer Leistung, welche aus lebendiger, einheitlicher Ueberzeugung und selbständiger Durchdringung des Stoffes hervorgegangen ist, wenn sie auch nicht gerade in die Reihe originaler und weiterbildender Werke gestellt werden kann.

Der Darstellung der Glaubenslehre geht ein apologetischer oder propädeutischer Theil unter dem Titel „Vorhalle" voran, der einen eigenen kleinen Band bildet. Vielleicht ist gerade dieser erste von dem Verfasser mit sichtbarer Liebe behandelte Theil der gelungenste und werthvollste des ganzen Buches, in welchem die eigentümliche Gabe des Verfassers am besten hervortritt [1]). Gerade hier bekommt man hauptsächlich den wohlthuenden Eindruck, daß der Verfasser durch seine Darstellung den christlichen Glauben nicht bloß objectiv entwickeln, sondern namentlich auch von der Wahrheit dieses Glaubens überzeugen und mit lebendigem Verständnis der intellectuellen und sittlich-religiösen Bedürfnisse der Gegenwart zu demselben hinführen, das Heiligtum desselben auch den noch ferner Stehenden aufschließen will. Namentlich wird dieser Theil des Buches auch für Studirende, welche zum ersten Mal an die christliche Glaubenslehre herantreten, sich werthvoll erweisen.

[1]) Diese Gabe bekunden auch seine beiden Vorträge: „Ueber die evangelische Rechtfertigungslehre und das moderne Denken" und „Ueber die geistigen Zeitmächte der Gegenwart".

Die Vorhalle hat drei Hauptstücke: 1) der Weg zu festen realen Ausgangspunkten; 2) Glaube und Religion als Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen; 3) von der Glaubenslehre. Der nächste Ausgangspunkt ist das Suchen des menschlichen Geistes nach der Wahrheit. Die Wahrheit aber, so lehrt der Verfasser treffend, ist für den persönlichen Menschengeist nur wieder der Geist, der übersinnliche persönliche Gott und die auf ihn gegründete Hoffnung der Vollendung des menschlichen Daseins. Diese Wahrheit muß uns auf dem Wege äußerer und innerer Thatsachen entgegenkommen, damit sie uns ergreife und zu sich erhebe. Wenn wir auf diese Erhebung eingehen, so ist dies der Glaube. Das Christentum mit seinen Thatsachen weckt und befriedigt diesen Glauben. Ist aber dieser Glaube nicht doch eine subjective Selbsttäuschung, wie Feuerbach gelehrt hat? Dieser Verdacht wird beseitigt durch die Betrachtung der objectiven und allgemein gültigen Thatsachen, auf welche der Glaube sich stützt. Unter dem Titel „Zeugnis der natürlichen Thatsachen" werden bündig und treffend die bekannten Beweise für das Dasein Gottes entwickelt, welchen der Verfasser mit Recht auch für die christliche Glaubenslehre entschiedenen Werth beilegt. Aus diesen Beweisen ergibt sich das Dasein des persönlichen Gottes im Sinn des Theismus, damit aber bereits die Möglichkeit, und wenn wir das menschliche Bedürfnis hinzunehmen, die Nothwendigkeit von Offenbarung und Wundern. „Kommt Gott dem Menschen nicht entgegen, so bleibt ihm nur ein stetes Suchen nach Wahrheit, und nie hat er die Freude des Findens. — Ein körperlich ruinirter Mensch kann nur durch eine tiefeingreifende Kur wiederhergestellt, ein gründlich verdorbener Lebensweg nur durch eine geistliche Revolution wieder in's Geleise gebracht werden. So ist auch der innerlich und äußerlich kranken Welt nur durch außerordentliches Eingreifen zu helfen. Die Person ihres Erlösers wie das Werk der Erlösung muß ein Wunder sein." Hieran schließt sich nun das „Zeugnis der christlichen Thatsachen". Dasselbe ist ein fünffaches, nämlich aus der Geschichte, dem Vorhandensein und ganzen Charakter der heiligen Schrift, sodann der Selbsterweis der Offenbarung durch das Wunder, das Zeugnis ihrer Träger

und die Thatsachen der christlichen Erfahrung. In den letzteren schließt sich dieses Zeugnis ab und hat so zu sagen seinen innersten Halt; seinen Mittelpunkt aber hat es an dem Selbstzeugnisse Christi, sodann an dem Zeugnisse von seiner Sündlosigkeit und von seiner Auferstehung. Es ist eine Freude, dem Verfasser zu folgen, wie er durch die Vorführung dieser Zeugnisse einen gewaltigen Stein nach dem andern zu dem Fundamente der christlichen Wahrheit legt. Aber er unterläßt nicht, selbst hinzuzufügen, daß wir dieses Fundament doch nicht bloß auf dem Wege des Erkennens betreten können, sondern daß wir nur zugleich auf dem praktischen Wege des Gewissens, Gebetes u. s. w. zu einer festen Stellung auf demselben gelangen. Wir verzichten darauf, einzelnes aus dem Beweisgang des Verfassers hervorzuheben. Es werden die bekannten Momente entwickelt, wie sie fast ein Gemeingut der neueren Apologetik geworden sind; aber die fast überall so besonnene und maßvolle, dabei klare und lebendige Weise, in welcher sie hier in der Kürze aufgeführt werden, wird immerhin ihren besonderen Eindruck nicht verfehlen. Als charakteristisch für den Standpunkt des Verfassers soll nur noch hervorgehoben werden, wie er neben dem inneren Zeugnis des Geistes und der christlichen Erfahrung das äußere Zeugnis des Wortes sehr stark betont. Einmal will er nicht den ganzen Inhalt des christlichen Glaubens aus dem ersteren ableiten. Es erschiene ihm als eine künstliche Procedur, das christliche Bewußtsein gleichsam auf den Isolirschemel zu stellen und ihm alle Funken göttlicher Gewißheit zu entlocken, welche etwa in ihm enthalten sind. Auch glaube der Christ wol anfangs dem Wort zunächst nur um seiner inneren Erfahrung willen; aber seine Gewißheit stelle sich mehr und mehr nicht nur auf diese, sondern doch auf Gottes Wort.

Nachdem so die festen realen Ausgangspunkte gewonnen sind in der Gewißheit von dem Vorhandensein der göttlichen Offenbarung und ihrer Bezeugung durch die heil. Schrift, kann weiter gegangen werden zu dem zweiten Stücke der Vorhalle: „Glaube und Religion als Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen.“ Zunächst wird beschrieben das Nahen Gottes zum Menschen in dem Wesen und Proceß der Offenbarung. Im

Wesentlichen schließt sich der Verfasser hier an Rothe an, indem er auch die Manifestation und die Inspiration (er will lieber sagen „Erleuchtung") als Grundformen der Offenbarung unterscheidet. Einiges scheint uns aber hier nicht ganz klar zu sein. Wol ist es verständlich, wenn in herkömmlicher Weise allgemeine (durch Natur, Gewissen und Geschichte) und besondere (Heils-) Offenbarung Gottes unterschieden werden. Aber nun schwankt der Verfasser einigermaßen zwischen einer volleren und einer im engeren Sinn intellectualistischen Auffassung der göttlichen Offenbarung. Indirect nämlich gehöre zur Offenbarung das gesamte göttliche Thun (auch außerhalb der Heilsgeschichte?), die Offenbarung habe die Selbstmittheilung Gottes an uns zum Zwecke, die directe Offenbarung aber im engeren Sinne bezwecke die Aufschließung der göttlichen Wahrheit an dem Menschen. Später (§ 38) werden Glaube und Religion als correlate Begriffe für diese engere und weitere Offenbarungsthätigkeit Gottes hingestellt. Volle Klarheit scheint uns aber hier nur zu werden, wenn das göttliche Thun außerhalb der Heilsgeschichte durchweg mit seiner Bezeugung in Natur und Gewissen als vorbereitende, allgemeine und indirecte Offenbarung zusammengefaßt, sein gesamtes Thun innerhalb der Heilsgeschichte aber unter den Begriff der directen Offenbarung gestellt wird. Als das Wesen dieser directen Offenbarung ist die Selbstmittheilung Gottes anzusehen, ob nun dieselbe sich zunächst mehr als Licht und Wahrheit in der Erkenntnis des Menschen reflectirt, oder als praktisches Leben in Thatsachen constituirt und im Empfinden und Wollen aufgenommen wird. Hinsichtlich der Wege der Offenbarung will Reiff neben der Manifestation und Inspiration Rothe's als dritten mittleren noch das Wort hinstellen. Aber entweder ist das Reden Gottes ein äußeres, dann gehört es zur Manifestation, oder ist es eine innere Einsprache durch den Geist, dann gehört es zur Inspiration. Das von den Offenbarungsträgern ausgesprochene Wort dagegen ist ja nicht mehr Mittel, sondern Product der Offenbarung. Dies ist streng festzuhalten, da man sonst wieder in die alte, gerade durch Rothe so schlagend widerlegte Verwechslung von Offenbarung und heilige Schrift hineingeräth. Nur beim unmittelbaren Worte Christi fällt allerdings Mittel und Product

der Offenbarung zusammen, wie auch Inspiration und Manifestation in seiner Person zusammenfällt. Aus derselben Tendenz, aus welcher die Aufstellung des Wortes als besonderen Mittels der Offenbarung hervorgegangen ist, erklärt sich auch die zu weit gehende Behauptung des Verfassers, daß die Offenbarung die Wahrheit dem sündigen Menschen in gewissermaßen fertig zubereiteter Gestalt entgegenbringen müsse, wobei diesem nur das gläubige Aufnehmen übrig bleibe (S. 129).

Hiemit sind wir hinübergeleitet auf die Lehre von der heiligen Schrift. Um Wesen und Bedeutung derselben zu bestimmen, geht der Verfasser aus von den Aussagen des Neuen Testamentes, hauptsächlich der Apostel, theilweise auch Christi über den Charakter der alttestamentlichen Schrift. Daran reiht er solche Aussagen wie Ex. 20, 1 in Betreff des Gesetzes, wie Jer. 1, 7 (vgl. Jes. 8, 1. Habak. 2, 2. Jer. 30, 2) in Betreff der Propheten, um zu beweisen, daß die Schrift zunächst des Alten Testamentes aus göttlicher Inspiration hergeflossen sei. Von den poetischen und den Geschichts-Büchern werde zwar kaum irgendwo im Alten Testament der göttliche Ursprung prädicirt; allein es trete hier das Neue Testament (vor allem 2 Tim. 3, 16) ergänzend ein. Für das Neue Testament ergebe sich der Inspirationscharakter aus dem den Aposteln für ihr Zeugenamt verheißenen und von ihnen auch behaupteten Beistand des heiligen Geistes (Joh. 14, 26. Matth. 10, 19 f. 1 Kor. 2, 13 u. s. w.). Auch sei ja der Ursprung der heiligen Schrift aus directer göttlicher Veranstaltung und Inspiration die unumgängliche Consequenz der Offenbarung, welche nur durch eine so hervorgebrachte Schrift sicher an die Menschheit überliefert werden könne. Sonst wäre ja die Kritik der infallible Papst. Und die Schrift bewähre auch durch ihren Eindruck und ihre Wirkungen durchweg ihren Ursprung aus dem Geiste Gottes. Hinsichtlich der Inspiration selber müsse man im Wesentlichen immer wieder auf den Satz der alten Dogmatiker hinauskommen, daß der Antrieb zum Schreiben, der Inhalt des Geschriebenen und die Worte auf den heiligen Geist zurückzuführen seien. Allerdings bestehen Graduntersch iede der Inspiration (etwa wie sie von Kahnis' Dogmatik I, 669 aufgestellt seien); auch

finden sich einzelne Ungenauigkeiten im Aeußerlichen und Peripherischen, namentlich in den historischen Büchern; überdies habe die menschliche Individualität der Schriftsteller mitgewirkt. Aber schließlich dürfen wir nicht meinen, die göttliche Offenbarung und Eingebung sei durch diese menschlichen Medien in irgend einem wesentlichen Punkte getrübt oder sonst alterirt worden. Ausdrücklich verworfen wird für die Lehre von der Schrift die Ansicht Rothe's, welcher die Schrift nur als Urkunde der Offenbarung bezeichnen, zwischen ihr und der Offenbarung selber aber streng unterscheiden will und die Schrift nur mittelbar an der Inspiration theilnehmen läßt. Wir glauben aber, daß die Ausführungen des Verfassers keineswegs im Stande sind, die Positionen Rothe's zu widerlegen. Der Verfasser folgt, wie schon die alten evangelischen Dogmatiker, bei seiner Darstellung eben auch vorwiegend einer Construction, welche mehr über die Schrift aus allgemeinen Principien heraus gemacht ist, als daß er dem vorliegenden durch die geschichtliche Untersuchung der Bibel constatirten Thatbestand gerecht würde. Er kann sich dabei allerdings einigermaßen anlehnen an neutestamentliche Aussagen über das Alte Testament; aber eine unbefangene Erklärung und Würdigung derselben hat doch schon länger gezeigt, daß dieselben nicht geeignet sind, die Grundlage für eine wissenschaftliche Lehre von der Schrift abzugeben, da sie eben ganz nur von religiösem Gesichtspunkte aus entworfen überdies mit der damaligen religiösen Schulauffassung sich theilweise sehr nahe berühren, aber auch deren Mängel, z. B. in der Art der Exegese (man denke nur an den Hebräerbrief), offenbaren. Geht man aber davon aus, daß die Organe der Offenbarung durch den Geist Gottes geredet haben, und daß für einzelne Theile der Schrift ihre Aufzeichnung auf göttlichen Befehl ausdrücklich bezeugt ist, so ist doch von hier aus nur durch einen gewaltsamen Sprung der Schluß zu ziehen, daß die gesamte heilige Schrift, wie sie uns vorliegt (also namentlich auch die Geschichtsbücher), nur auf göttlichen Antrieb und aus göttlicher Eingebung niedergeschrieben worden sei. Ganz anders äußert sich ja hierüber z. B. Lukas im Vorwort zu seinem Evangelium, und in der That zeigen ja auch sonst die biblischen Schriften (obwol sie in ihrer Gesamtheit die göttliche Offenbarungs-

wahrheit sicher bezeugen) doch so vielfach (man denke nur an die Evangelienfrage oder die Untersuchungen über den Pentateuch, überhaupt die Geschichtsbücher, großentheils auch die Lehrbücher des Alten Testaments) zugleich den Charakter menschlicher Schriftstellerei. Auch unser Verfasser wagt S. 155 die wörtliche Eingebung der historischen Bücher des Alten Testaments doch nur mit der schüchternen Bemerkung zu behaupten: „daß dies nicht bloß von dem Prophetischen, sondern auch von dem Historischen in der Schrift gelten kann, wird man zum voraus nicht leugnen können". Es handelt sich aber hier nicht um Möglichkeiten, sondern um die in den biblischen Schriften vorliegende und durch die historisch-kritische Untersuchung erkennbare und vielfach schon erkannte und anerkannte (z. B. auch von Kahnis) Wirklichkeit. Diese zeigt freilich auch in diesen Schriften den Stempel des göttlichen Geistes, aber zugleich die offenbaren Spuren der Menschlichkeit. Da und dort finden sich auch bei unserem Verfasser die Elemente für eine freiere Stellung zur heiligen Schrift, aber er läßt sie nicht zur vollen Geltung kommen. So erkennt er im testimonium spiritus sancti einen Maßstab dafür, welchen Büchern der Schrift der Charakter des göttlichen Geistes mehr, welchen er weniger zukomme (Vorhalle, S. 125). Hinsichtlich des im Prediger Salomo ausgesprochenen Skepticismus fragt er (II, 61), ob eine solche Anschauung noch eine Bedeutung innerhalb der Offenbarung haben könne. Bei der mosaischen Schöpfungsgeschichte (Anhang 5: I, 309) wird als möglich zugegeben, daß Incongruenzen zwischen der Geologie und der Schrift übrig bleiben; dann sei aber zu bedenken, daß diese kein naturwissenschaftliches Detail geben, sondern nur die Entstehung der den Menschen umgebenden Schöpfung in ihren Grundursachen und Hauptmomenten darlegen wolle. Man wird sich veranlaßt sehen, aus solchen Zugeständnissen viel weiter gehende Consequenzen als der Verfasser zu ziehen. Denn, wie der Verfasser in dem nachfolgenden Abschnitte über die Perfectibilität des Christentums mit einem Worte von Dr. Landerer sehr richtig bemerkt: „die Schrift bindet die Geister, aber sie löst dieselben auch, ja sie löst dieselben auch im Verhältnis zu ihr selber, wie schon Luther gelehrt und für sich in Anspruch genommen hat". Man ist bei der

Lehre von der Schrift so leicht versucht, nur das formale Princip der evangelischen Kirche in voller Strenge und Objectivität hinstellen zu wollen, aber gerade hier muß man auch schon des materialen Glaubensprincips mit seiner relativen Selbständigkeit, welche es dem Geiste verleiht, eingedenk sein.

Wenn wir bei der Lehre von der Schrift eine nicht unwesentliche Differenz der Anschauung geltend zu machen hatten, so können wir bei dem folgenden Kapitel wieder um so lebhafter zustimmen. Es beschreibt die subjective Seite an der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, nämlich Glaube und Religion und enthält theilweise ganz treffliche Ausführungen. Glaube und Religion werden auseinandergehalten; letztere ist umfassender, sie verhalten sich zu einander etwa wie die Offenbarung zum gesamten göttlichen Heilswirken. In feiner Weise wird von dem Glaubensorgane, dem passiven, activen und dem persönlichen Moment im Glauben gehandelt und es erhält hier namentlich auch der praktische Theologe manche wichtige Winke. Bei den eingehenden psychologischen Erörterungen werden auch die Natur des Gewissens und des Selbstbewußtseins untersucht. Das Gewissen ist das Selbstbewußtsein, welches um Gott als die absolute Lebensnorm für den Menschen weiß, durch die Aussagen desselben schimmert immer die Autorität des persönlichen Gottes hindurch. Eine gewiß sehr richtige Bemerkung. So sehr unser Verfasser die Mitwirkung des Willens und der Erkenntnis schon für die Entstehung des Glaubens und der Religion betont, so bezeichnet er doch auch das Gefühl als die Grundlage von beiden. „Hier ist der mütterliche Grund, in welchem überhaupt alles Religiöse empfangen werden muß und in welchen es sich unwillkürlich rückwärts einsenkt, nachdem es etwa zuerst von der Region des Bewußtseins und des Willens Besitz genommen hat." Die Einheit für die verschiedenen psychologischen Factoren aber, welche hier in Betracht kommen, bildet das Herz, das eigentliche Organ des Glaubens und der Religion. Aus den Abschnitten über Unglauben und Aberglauben heben wir hervor, daß der Verfasser für die antichristliche Zuspitzung derselben in dem „modernen Heidentum" unserer Zeit den Boden stark zubereitet findet. „Wenn dann schließlich das Geleise des Cultus der sicht-

baren Dinge bis zum Eckel wird ausgefahren sein und in natürlicher Reaction hiegegen für ein stumpfgewordenes Geschlecht, das Uebernatürliche doch wieder einen Reiz gewinnt, dann ist der Boden bereitet, damit der Widerchrist, diese falsch geistliche Macht der Bosheit, sich zum Gegenstand des Weltcultus aufschwingen kann und das Wesen des Aberglaubens, die heidnische Verherrlichung des Geschöpfes, sich vollendet" (S. 206). Von der Irreligiosität wird bemerkt, dieselbe sei in ihrer bewußten Resolutheit und als eine weit verbreitete Gesinnung erst das Product der neueren Entwickelung in der Christenheit. Der Betrachtung der drei großen geschichtlichen Religionsformen wird die Aeußerung von Martensen zu Grunde gelegt, das Heidentum kenne das Problem der Religion nicht, das Judentum lebe darin, kenne aber die Lösung nicht, das Christentum gebe seine Lösung. Man könnte die Frage aufwerfen, ob jener auf das Heidentum bezügliche Satz auch auf die edleren Formen desselben zutreffe; im ganzen aber wird man dem Verfasser, welcher gerade auch das Heidentum sehr treffend charakterisirt, wenn man namentlich die volksmäßige Gestalt desselben im Auge behält, doch beistimmen müssen. „Die Religion ist ein Leben aus Gott und in Gott, Entfremdung von dem Leben aus Gott ist Sache des Heidentums" (Ephes. 4, 18). Das Heidentum selber aber ist nur die Deformation einer reinen Urreligion. Denn, wie Max Müller sagt, eine mythologische Religion setzt ganz ebenso eine verständige voraus, wie der kranke Körper einen gesunden.

Im dritten Hauptstück der Vorhalle wird von der Glaubenslehre gehandelt. Den Standpunkt, welchen der Verfasser hinsichtlich ihrer Grundlage und Aufgabe einnimmt, ist im wesentlichen aus der Einleitung und aus seiner oben dargelegten Anschauung von der heiligen Schrift bereits hinreichend ersichtlich. Alleinige Quelle und Norm derselben ist die heilige Schrift, in welcher die göttliche Offenbarung als etwas in wahrer Objectivität Gegebenes vorliege. Zu verwerfen ist daher die Ansicht der Vermittelungstheologie, als ob man der Schrift in dem einen oder anderen Punkte erst zu einem entsprechenderen Ausdruck des eigentlich Christlichen verhelfen müßte. Indes sind die Grundwahrheiten

der christlichen Glaubenslehre, gleichsam die granitenen Quadersteine für ihren Bau, in der kirchlichen Lehrentwickelung für alle Zeiten herausgearbeitet und festgestellt worden. Doch muß in einigen Punkten die Kirchenlehre an der Hand der Schrift weitergeführt, in anderen wieder auf das Maß der Schrift zurückgebildet werden. Zurückgeblieben ist die Kirchenlehre in der Würdigung der Heilsgeschichte, namentlich des Alten Bundes, ferner der sittlichen Seite des Christentums, sowie in der Lehre von den letzten Dingen; zu weit dagegen ist sie in's Dogmatisiren hineingerathen in den Lehren von der Dreieinigkeit, von der Person Christi, von der Wirkung der Kindertaufe, vom Abendmahl und der Prädestination. Für die Darstellung der Glaubenslehre wird von dem Verfasser neben der Aneignung ihres Inhaltes in persönlichem Glauben die wissenschaftliche Form als entschiedenes Erfordernis hervorgehoben. Sie liegt darin, daß die christliche Wahrheit einerseits als Organismus dargestellt, andererseits mit dem Wissensstoff aus anderen verwandten Gebieten auseinandergesetzt wird. „Da indes auch die Schrift mehr oder weniger mit dem unserem sinnlichen Erfahren entnommenen Anschauungs-, Begriffs- und Sprachschatz operiren muß, für welchen die unsichtbare Welt nie ganz faßbar, vielmehr nur im dunkeln Spiegel darstellbar ist, so bleibt auch in ihr eine Reihe von unergründlichen Geheimnissen übrig. Wir können uns daher nicht wundern, wenn wir in manchen Punkten auf Entgegenstellungen, ja auf scheinbare Widersprüche stoßen, und werden uns, wo es sich um Erfassung und Bezeichnung solcher unfaßbaren Geheimnisse handelt, damit begnügen müssen, wenigstens nach rechts und links die Grenzen, gleichsam die Asymptoten zu ziehen, zwischen welchen sie liegen." Da diese ganze Auffassung der Glaubenslehre sich auf die oben besprochene Anschauung des Verfassers von der heiligen Schrift gründet, so kann Referent mit seinen Einwendungen gegen dieselbe der Hauptsache nach auf die frühere Ausführung verweisen. Da die heilige Schrift kein solches einheitliches, inspirirtes Subject ist, wie der Verfasser voraussetzt, sondern eine Sammlung von manigfaltig gearteten und dabei immer auch menschlich gefärbten Darstellungen der einen Offenbarungswahrheit (wie ja die biblische Theologie hinlänglich zeigt), so muß offenbar zum Zweck der einheit-

lichen wissenschaftlichen Darstellung der Offenbarungswahrheit noch ein übergreifendes Princip von außen her zu der heiligen Schrift hinzutreten, und dieses kann nur im Geiste des Darstellers, seinem Glauben und wissenschaftlichen Erkennen liegen. Die alten Dogmatiker haben dieses Princip in der analogia fidei aufzustellen gesucht, dasselbe aber noch zu äußerlich formulirt und gehandhabt. Richtig verstanden führt dieses Princip, wie wir schon von Luther her wissen, nothwendig zu einer gewissen Freiheit gegenüber von den Aussagen der einzelnen biblischen Schriftsteller, und andererseits muß ja auch das wissenschaftliche Erkennen um seiner eigentümlichen Normen willen eine gewisse Selbständigkeit in der Behandlung des durch die Bibel dargebotenen Lehrstoffes behaupten. Die beiden zuletzt angeführten Momente sind dem Verfasser nicht ganz fremd (Bd. I, S. 295 u. 301). Und auch er sagt, es liege im Erkennen der Wahrheit eine Freiheit eines Kindes Gottes und Freundes Jesu Christi (Joh. 8, 31 f.; 15, 15) und führt das Wort von Zinzendorf an: „genau genommen hat jeder seine eigene Theologie".

Wir kommen nun zu der Glaubenslehre selber. Der Verfasser befolgt den progressiven, synthetischen Weg; er meint, daß die Theologie schon durch ihren Namen darauf hingewiesen sei, von Gott ihren Ausgang zu nehmen, doch verwahrt er sich gegen den Schein, als ließen sich die einzelnen Glaubenslehren mit zwingender Folgerichtigkeit aus dem Wesen Gottes ableiten. Dabei legt er aber seiner ganzen Darstellung einen Begriff zu Grund, welcher Gott und die Creatur, ferner den Menschen in allen Stadien seines Laufes, endlich den Mittler zwischen Gott und der Creatur inhaltsvoll zu umfassen im Stande ist, nämlich den Begriff des Lebens. Er bekommt dabei folgende große Haupttheile: Das Leben 1) in Gott (Theologie); 2) aus Gott und durch Gott als Natur (Kosmologie); 3) aus Gott und durch Gott als Heil in Christo (Soteriologie); 4) zu Gott (Eschatologie). Man wird sowol dem Grundbegriff als der Eintheilung seinen Beifall nicht versagen können. Man kann freilich einwenden, daß der Begriff des Lebens zu allgemein sei und zunächst das specifisch Christliche gar nicht enthalte. Aber auf der einen Seite liegt in diesem Begriff schon an sich, wie der

Verfasser ganz richtig bemerkt, der Drang nach immer höherer Entfaltung auf der Stufenleiter des Daseins, auf der anderen Seite enthält derselbe für das christliche Bewußtsein doch gerade von der heiligen Schrift her die Hinweisung auf das Heil und seine Vollendung. Auch ist dieser Begriff, welchen ja schon Oetinger seinem theologischen System zu Grunde gelegt hat, wohl geeignet, um das einseitige Hängenbleiben an der Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre durch die Fülle der biblischen Wahrheit zu überwinden und die Glaubenslehre in umfassender Weise als Grundlage der christlichen Weltanschauung zur Darstellung zu bringen.

Der erste Theil (Theologie; das Leben in Gott) zerfällt in zwei Abschnitte: 1) Das Leben in Gott ohne Rücksicht auf die persönlichen Unterschiede; Gottes Herrlichkeit und Tugenden. 2) Die persönlichen Unterschiede in Gott: Vater, Sohn und Geist. Wir übergehen den ersten Abschnitt, in welchem der Verfasser Wesen und Eigenschaften Gottes hauptsächlich im Anschluß an die alt- und neutestamentlichen Namen Gottes näher entwickelt, um dem zweiten Theil etwas mehr Raum widmen zu können. Durch die Ausführungen des ersten Abschnittes wird Gott als das höchste, vollkommene, ewige Leben, in welchem zugleich der Unterschied des physischen und des ethischen Lebens zur höheren Einheit aufgehoben ist, zugleich aber auch als der für unser Denken Unergründliche beschrieben. Dieses Leben wird näher bestimmt und enthüllt durch die Lehre vom dreieinigen Gott. Einzelne Ansätze (Engel des Herrn, Weisheit, Wort Gottes) und Andeutungen derselben findet der Verfasser schon im Alten Testament, eingehend sucht er nun aber namentlich die Gottheit Christi aus dem Neuen Testamente festzustellen. Zu diesem Zwecke bespricht er zuerst das Selbstzeugnis Jesu, und zwar sowol das indirecte, als das directe, dann das Zeugnis der Apostel. Wir können der Kürze halber nur einzelnes hervorheben. Eigentümlich ist wol die Erklärung, daß sich Jesus mit dem Namen Menschensohn als besondersten Gegenstand des göttlichen Rathschlusses bezeichne. Bei dem Namen „Gottessohn" wird zugegeben, daß die nähere Explication seines Inhaltes gerade auch in Stellen wie Joh. 5, 19 ff. die Vollendung des menschlichen

Verhältnisses zu Gott beschreibe; aber die genauere Erwägung sowol der synoptischen Grundstelle Matth. 11, 25 ff. (vgl. 22, 8; 18, 20; 22, 42 ff.; 28, 19) als insbesondere der Stellen bei Joh. 5, 19 ff.; 10, 30; 14, 9; 8, 58; 17, 6 u. s. w. führe nothwendig auf ein vorweltliches und wesensgleiches Verhältnis zu Gott hin, wenn wir auch keine directe Aussage über seine ewige Zeugung im Munde Jesu haben. Grundlegend für die Anschauung des Apostels Paulus war die Erscheinung Jesu vor Damascus, worin er ihn als den Herrn der Herrlichkeit erkannt hat. Mit diesem Ausdruck faßt er auch die Person Jesu in einer Höhe, in welcher ihm alles zukommt, was Jehova zugesprochen wird. Für Johannes schimmerte von selbst bei der contemplativen Versenkung in die von ihm geschaute Herrlichkeit Jesu des menschgewordenen Gottessohnes und sein Zeugnis auf Erden der Hintergrund seiner ewigen Natur hindurch. Von diesen Gesichtspunkten aus wird nun (so weit sie hieher gehört) die Christologie des Paulus, des Hebräerbriefs und des Johannes in combinirter Weise dargestellt und zwar zunächst das Verhältnis Christi zur Menschheit und zur Welt, dann sein Verhältnis zu Gott. Aus der gesamten Betrachtung ergibt sich, daß das Wesensverhältnis zwischen dem Sohn und dem Vater ein doppeltes ist, einmal das der Wesensgleichheit, sodann das der Einordnung in sein Leben. Eine solche Einordnung, wenngleich nicht Unterordnung finde entschieden statt. Denn Gott ist der Vater Jesu Christi, er heißt Gott schlechthin, ja sogar der Gott Jesu Christi und zwar auch des erhöheten (Joh. 20, 17. Offb. 3, 12). In der Schrift wendet sich das Gebet in der Regel durch Christum an den Vater, Christus ist doch wesentlich das Organ des göttlichen Wirkens und Offenbarens (1 Kor. 11, 3. Hebr. 1, 2) und wird daher auch nach der Weltvollendung wieder in ein Verhältnis der Einordnung in das göttliche Lebenssystem einrücken (1 Kor. 15).

Man wird dem Beweisgange des Verfassers nicht absprechen können, daß die einschlägigen Momente in geschickter Reihenfolge verwerthet sind, um das zum voraus feststehende Ziel, die metaphysische, präexistente Gottheit Christi, zu beweisen. Aber wer gewöhnt ist, nach der Art der biblischen Theologie die einzelnen

Lehrtypen in ihrer geschichtlichen Eigentümlichkeit scharf zu sondern und überdies ihre Genesis im Geiste der Darsteller genauer anzusehen, der wird fast auf allen Stationen dieses Beweisganges seine Einwendungen zu erheben haben und schließlich zu einem wesentlich abweichenden Resultate gelangen. Allerdings führt die synoptische Christologie (und ebenso diejenige der Apostelgeschichte, welche man nicht ganz bei Seite lassen sollte) entschieden hinaus über jede gewöhnliche Menschheit auf den eingeborenen Gottessohn, aber sie widerstrebt in ihrem unbefangen aufgefaßten Totaleindruck geradezu der Annahme eines Wesens, welches selber Gott sein soll. Bei Paulus finden sich offenbar zweierlei Elemente, welche unser Verfasser nicht als solche in's Auge gefaßt hat, einmal ganz entschieden und durchgreifend die Anschauung Christi als des pneumatischen Menschen, sodann aber allerdings auch die Vorstellung eines präexistenten Mittelwesens, gleichsam der Reflex des verherrlichten Christus in der vorzeitlichen Periode. Aber auch bei diesem präexistenten Mittelwesen ist evident, daß es Gott schlechthin subordinirt wird und daß ihm im Grunde nur eine schwankende Persönlichkeit zukommt. „Der Herr der Herrlichkeit" bezeichnet allerdings die Grundanschauung des Apostels, aber dieser Herr ist eben der erhöhete und verklärte Christus, selbst wenn ihn Paulus θεὸς nennen sollte (so H. Schultz in den Jahrbb. f. d. Theol. 1868, Heft III, besonders S. 485 ff., auf welchen sich unser Verfasser nicht berufen sollte). So sehr fällt für den Apostel der Schwerpunkt in den postexistenten erhöheten Christus, daß er erst diesem das εἶναι ἴσα θεῷ (die κυριότης) beilegt, während er den präexistenten nur auf eine sehr unbestimmte Weise läßt ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν. Aber auch der erhöhete Christus ist Gott keineswegs bloß eingeordnet (was soll dies überhaupt heißen, wenn es nicht etwa in dem Sinn gefaßt werden darf, den aber der Verfasser abwehrt, daß der Sohn die Persönlichkeit des Vaters mit constituire?), sondern er ist ihm schlechthin als bloßes Organ untergeordnet. Es ist bekannt, wie auch die Christologie der Apokalypse Christum wesentlich als den Erhöheten betrachtet, wie sie diesem gottgleiche Prädicate beilegt, aber auch wieder ihn dem Vater streng subordinirt. Anders verhalt es sich freilich mit der Christologie

des vierten Evangeliums wenigstens nach einer Seite hin. Nicht nur im Prolog, sondern auch in mehreren Aussagen Jesu, wie sie im Evangelium wiedergegeben sind, findet sich eine von oben nach unten gehende Betrachtungsweise, findet sich namentlich die Anschauung der Präexistenz Christi als eines göttlichen Subjectes. Aber auf der anderen Seite ist ebenso unleugbar, daß, wie auch unser Verfasser anerkennt, in einer ganzen Reihe von Stellen die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohne als eine geschichtliche und ethische Lebensgemeinschaft in Analogie mit dem Kindschaftsverhältnis der Gläubigen dargestellt ist und daß auch nur von der letzteren Seite her die Concordanz mit der synoptischen Darstellung Jesu hergestellt werden kann. Wenn man, wie Referent seinerseits überzeugt ist, das neutestamentliche Zeugnis von Christo in dieser Weise als ein manigfaltiges auffassen muß, dann ergibt sich freilich die dogmatische Lösung nicht so einfach und auch in einer anderen Richtung als bei unserem Verfasser.

Der heilige Geist ist das innerste Wesen Gottes, er ist aber zugleich eine selbständige Person in Gott. Dies ergibt sich dem Verfasser einerseits aus der Sendung des Geistes (Gal. 4, 6 und sonst), sodann namentlich aus Matth. 28, 19. Joh. 14, 16; 16, 13, wo er vom Vater und Sohn deutlich unterschieden wird, endlich ganz entschieden aus dem Umstande, daß er die Gläubigen betend bei Gott und Christo vertritt Röm. 8, 27. Offb. 22, 17. Dabei kann der Verfasser doch nicht umhin, zu gestehen, daß der Ausdruck „Person" gerade beim heiligen Geiste nicht ganz zutreffen wolle, ferner daß auch wirklich manche Momente in der Schrift gegen die Persönlichkeit des heiligen Geistes zu sprechen scheinen, besonders das, daß keine Gebete an ihn gerichtet werden.

Wie verhalten sich nun aber Vater, Sohn und Geist näher zu einander? Wir übergehen das ökonomische und wenden uns sogleich zum ontologischen Verhältnis. Da wird zunächst bemerkt, die Schrift biete nicht genug Anhaltspunkte für die Meinung mancher, daß der Sohn für den Zweck der Weltschöpfung aus dem Bereiche des göttlichen Lebens gleichsam um eine Stufe weiter herausgetreten sei. Der Sohn ist die vom Vater in den Zustand des bei ihm Seins hineingezeugte ebenbildliche Darstellung seines

Wesens, während der Geist der Hauch und die Kraft ist, welche er in sich trägt. Wegen dieser innigen Zusammengehörigkeit und Durchdringung der drei Personen gilt von ihnen, daß sie Eins sind. Der Vater ist, menschlich zu reden, gleichsam das Fundament oder der Stamm, welcher das Sein des Sohnes und des Geistes trägt, obwol jeder das göttliche Wesen als eigenen Besitz in sich hat. Die ewige Zeugung des Sohnes im Sinn eines steten Fortwährens derselben wird verworfen, vielmehr läuft die Zeugung aus in den Zustand des empfangenen Lebensbesitzes (Joh. 5, 26). Doch darf man auch nicht in arianischer Weise denken, als sei eine Zeit gewesen, da der Sohn nicht war. Die Versuche der Speculation, die Dreieinigkeit Gottes zu construiren, werden als bedenklich und unzureichend abgewiesen; die ontologische Trinität aber als ein Postulat des christlichen Glaubens und des menschlichen Bedürfnisses mit großem Nachdruck hingestellt. Die von Beyschlag vertretene moderne anthropocentrische Christologie nennt der Verfasser eine Ungereimtheit und mit Geß ein Abenteuer; praktisch aber führt sie in seinen Augen zur Auflösung des Christentums.

Referent ist vor allem der Ansicht, daß der Verfasser, welcher sonst auch in der Polemik eine maßvolle und überhaupt eine edle Sprache führt, nicht wohlgethan hat, von Ungereimtheit und Abenteuer gegenüber von einer Theorie zu reden, welche Männer wie Nitzsch, Rothe, Lücke, Ullmann u. s. w. (um von den Lebenden zu schweigen) zu ihren Vertretern zählt und auf so ernsten Gründen des Glaubens, der Schrift und des Denkens beruht. Er sollte dies umsoweniger thun, als gerade auch seine Trinitätslehre (und dasselbe werden wir später noch einmal von seiner Christologie sehen) von jeder der drei genannten Grundlagen aus starken Anfechtungen unterliegt und sich schließlich nur durch das Dunkel des absoluten Geheimnisses und durch die größere Uebereinstimmung mit der überlieferten Kirchenlehre zu decken vermag. Auf wie schwachen Füßen steht doch vor allem die ganze Beweisführung für die selbständige Persönlichkeit des heiligen Geistes, namentlich die biblische! Und dann enthält ja die Trinitätslehre des Verfassers (obwol er daneben auch von einem Ineinanderweben, also einer

περιχώρησις zwischen Vater, Sohn und Geist redet) doch im wesentlichen eben die Erneuerung jenes Subordinationismus oder Semiarianismus, welcher gerade seit Athanasius und Augustin als unangemessen in der Kirche überwunden worden ist. Er steht damit freilich nicht allein, auch andere (z. B. Kahnis) haben geglaubt, durch diese „biblische Correctur" die ontologische Trinitätslehre von den Schwierigkeiten befreien zu können, in welchen sie sich allerdings gegenüber von dem unbefangen aufgefaßten Schriftzeugnis, sowie von dem denkenden christlichen Bewußtsein befindet. Aber man erwägt bei solchen Versuchen nicht genug, daß jede Form des Subordinatianismus einerseits der behaupteten Gottheit des Sohnes, andererseits der Einheit des göttlichen Wesens widerstreitet, indem sie den Sohn zu einem untergeordneten „Gotte" neben dem Vater macht. Man könnte also eine solche Trinitätslehre nur dann als zuläßig befinden, wenn man Absolutheit und Einheit nicht mehr für unerläßliche Momente im Begriffe des göttlichen Wesens halten würde. Diese Momente aber haben diejenigen im Auge gehabt, welche die ewige Zeugung des Sohnes im Sinne einer fortgehenden auffaßten, ja welche den Sohn geradezu als einen constituirenden Factor der Persönlichkeit Gottes begreifen wollten. Auch wird der Begriff der Menschwerdung des Sohnes durch den Subordinationismus nicht erleichtert, sondern erschwert. Und endlich wird das Interesse des christlichen Glaubens dadurch verletzt, wenn er in Christo nicht den Einen wahren Gott erkennen und finden darf, sondern ein irgendwie Gott ähnliches, also neben Gott stehendes Mittelwesen. Die anthropocentrische Christologie erkennt in Christo die vollkommene Einwohnung des Einen wahren Gottes, und schon deshalb kann sie für den christlichen Glauben nicht so grundstürzend sein, als der Verfasser sie darstellt. Welche starke Grundlagen dieselbe überdies in der heiligen Schrift hat, ist oben angedeutet worden. Freilich bleibt auch nach dieser Auffassung für den bloßen Verstand Geheimnis und Anstoß übrig. Aber so viel dürfte doch erhellen, daß die Vertreter der ontologischen Trinität es ertragen müssen, wenn andere für ihre bloß ökonomische Auffassung gleiches Bürgerrecht in der Glaubenslehre und in der Kirche in Anspruch nehmen.

Aus dem nun folgenden Abschnitt vom „ewigen Rath Gottes", welcher als dritter Theil der Theologie sich anreiht, heben wir nur hervor, daß der Verfasser der Hauptsache nach sich auf die lutherische Seite stellt, indem er die electio ex praevisa fide annimmt. Indes fügt er hinzu, daß einzelne Stellen der Schrift (namentlich Offb. 13, 8. Apg. 13, 48) schwierig bleiben und daß man von den calvinistisch Gerichteten hinsichtlich des praktischen Verhaltens in diesem Stücke vieles lernen könne. Das Zurückgehen auf den ewigen Rath Gottes, wie es durch die Schrift immerhin nahe gelegt werde, demüthige erst recht die Werkgerechtigkeit und verherrliche dagegen Gottes heilige Liebe, biete auch in den eigenen Anfechtungen und in den Verwirrungen des Weltlaufs den Gläubigen erst einen unerschütterlichen Trost und Halt.

Zweiter Theil. Kosmologie. Das Leben aus Gott und durch Gott als Natur. Es zerfällt in drei Abschnitte: 1) Das natürliche Leben aus Gott: die Schöpfung; 2) Das natürliche Leben durch Gott: a. Erhaltung und Regierung der Welt, b. Der Verlauf des natürlichen Lebens: die Sünde; 3) Das Leben der Creatur durch Gott auch unter der Sünde. Aus der Lehre von der Schöpfung führen wir an, daß der Verfasser ausdrücklich die Endlichkeit der Welt nach Raum und Zeit behauptet. Der nächstgeschaffene Kreis um Gott ist der unsichtbare Himmel, die Wohnung Gottes, der Engel, der Seligen, obwol unsichtbar enthält er doch eine Fülle von Realitäten, einen Reichtum an Herrlichkeit und Leben. Einer eingehenden Besprechung über die Existenz, Natur und Wirksamkeit der Engel, bei welcher sich manches Bedenken erheben ließe, folgen einige treffliche Abschnitte theils über die unvernünftige Welt als relativer Selbstzweck, theils insbesondere über den Menschen. In der Anthropologie und Psychologie hat der Verfasser eine besondere Stärke. „Der Mensch war vom ersten Anfang der Organismen an ideal auf der Erde vorhanden." Das Wesen des Menschen liegt im Ebenbilde Gottes, und dieses beruht auf der Mittheilung des Geistes Gottes als Princip seines Wesens. Als Ebenbild Gottes ist der Mensch das Haupt, der Zweck und die Krone der Schöpfung; die Welt bleibt aber doch auch relativer Selbstzweck, der Mensch hat als Herr der Creatur

eben die göttlichen Liebesgedanken an ihr zum Vollzug zu bringen. Die Herrschaft über die Creatur aber, soweit sie nur selbstsüchtigen Zwecken des Menschen dient — und dies gilt von einem großen Theil der so gepriesenen Culturfortschritte —, ist eine unberechtigte, ist eine Qual für die Creatur. Der Mensch wird nun näher beschrieben als ein Glied zweier Welten, sowie nach seiner seelischen Organisation. In feiner Weise erörtert der Verfasser hier eine Reihe von psychologischen Grundfragen über das Verhältnis des geschaffenen Menschengeistes zum Geiste Gottes, über Wesen und Verhältnis von Geist, Seele und Herz, von unmittelbarem und vermitteltem Seelenleben, von Gattung und Individuum. Die Anthropologie des Verfassers wird noch ergänzt durch die im Anhang 6 u. 7 gegebenen Ausführungen über die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts, ferner über Spiritualismus und Materialismus. Man wird heutzutage nicht sagen können, daß solche Erörterungen nicht in die Grenzen der Glaubenslehre hineinfallen.

Das natürliche Leben durch Gott. Dabei kommen zunächst die Erhaltung und Regierung der Welt zur Sprache. Zwischen der schaffenden und der erhaltenden Thätigkeit Gottes ist durch den Sabbat die Grenzmarke gesetzt. Gleichwol geht die erstere in einem gewissen Sinne fort. Die Erörterungen über das Zusammensein und Zusammenwirken des göttlichen und des creatürlichen Factors bei der Erhaltung und Regierung möchten wir wiederum als besonders gelungen bezeichnen. Die menschliche Freiheit wird verteidigt gegen den religiösen, kosmologischen und psychologischen Determinismus, demselben wird namentlich die felsenfeste Thatsache des Schuldbewußtseins entgegengehalten. Aus der Freiheit entspringt das wichtige Gebiet der Geschichte. Der Mensch allein ist der That fähig, das Thier nicht, und in die That legt die menschliche Freiheit das ganze Gewicht der Unendlichkeit hinein. Aber nicht das, was geschieht, ist die Hauptsache, sondern wo in aller Stille eine Seele für das Reich Gottes heranreift, müssen wir die tiefste Arbeit der Weltgeschichte erkennen. Gottes erhaltende Thätigkeit ist ein eigentliches Innewirken in der Creatur, kein bloßes Mitwirken (concursus) und zwar qualitativ verschieden, je nach der Art der Creatur. Die Weltregierung wird

in derselben positiven und zugleich lebendigen Weise aufgefaßt, wie die Welterhaltung. Vermissen kann man hier ein näheres Eingehen auf die Frage von der göttlichen Zulassung, wie sie nicht bloß dem Bösen, sondern überhaupt der Creatur gegenüber sich erhebt. Von der ordentlichen Weltregierung wird noch unterschieden die außerordentliche in Gebetserhörungen und Wundern. Letztere werden namentlich aufgefaßt als die unentbehrlichen Mittel zur Wiederherstellung und Vollendung der Welt gegenüber der durch die Sünde eingetretenen Störung. Erhaltung, Mitwirkung und Weltenregierung stehen im Dienste der göttlichen Vorsehung, d. h. im Dienste der Heiligkeit und Liebe Gottes, und da es die göttliche Gerechtigkeit ist, welche die Zwecke der heiligen Liebe verwirklicht, so kann die Vorsehung bezeichnet werden als das weisheitsvoll ausschauende und vorsorgende Auge der Gerechtigkeit.

Die Lebendigkeit, in welcher das ganze Verhalten Gottes zur Welt hier aufgefaßt ist, kann nur Zustimmung finden. Sie ist allein der biblischen Lehre und dem christlichen Bewußtsein entsprechend, welche es durchaus nicht dulden, daß Gott in ein nur mittelbares oder überhaupt unfreies Verhältnis zum Weltlauf, und wäre es auch nur zum Naturlauf, gesetzt werde, welche namentlich seine freie und unmittelbare Beziehung zur einzelnen menschlichen Persönlichkeit, zu ihrem Thun und Ergehen fordern. Nicht umsonst faßt der Christ in dem Vaternamen den tiefsten Inhalt seines Gottesbewußtseins zusammen. So darf die christliche Glaubenslehre sich auch nicht scheuen, das väterliche Walten Gottes zum vollen wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen, wenn man auch von philosophischer oder naturwissenschaftlicher Seite darin eine Verendlichung Gottes oder einen bloßen Ausfluß religiöser Pathologie finden wollte und wenn auch freilich für Denken und Erfahrung auf diesem Gebiete so manche Räthsel übrig bleiben.

Nachdem im vorigen Hauptabschnitte die wesentlichen Factoren der natürlichen Lebensbewegung besprochen worden sind, wendet sich die Betrachtung dem Verlaufe des natürlichen Lebens zu. Hier findet das Kapitel von der Sünde seine Stelle. Diese ganze Lehre wird von dem Verfasser wieder in trefflicher Weise abgehandelt. Er weiß die Lehren der heiligen Schrift mit den

Thatsachen der Erfahrung, den Blick auf die ganze Menschheit und auf die unsichtbare Welt mit der gründlichen principiellen Untersuchung über das Wesen der Sünde auf eine lebendige Weise zu verbinden. Mit Recht weist er namentlich auch auf die verschiedenen Stadien der Entwickelung und den relativen Gegensatz von Gerechten und Ungerechten innerhalb des sündigen Gesamtlebens hin. Seine Darstellung gibt einen überzeugenden Eindruck davon, wie die Sünde einerseits aus dem freien Willen, der Selbstsucht des Menschen, hervorgegangen, sittlich-verantwortliches Thun und Sein des Menschen ist, und wie sie andererseits samt ihrem Verderben mit der Gewalt einer zerstörenden Naturmacht in der Menschheit wirkt. Beanstanden möchten wir die beiden Vorstellungen, als ob die ersten Menschen im Falle ihres Gehorsams durch den Genuß der Früchte des Lebensbaumes dem physischen Tode entrückt worden wären und als ob wirklich eine Schlange mit ihnen geredet hätte. Auch vermögen wir uns die weitgehenden Anschauungen, welche der Verfasser in § 62 u. 63 von der Macht des satanischen Reiches und seines Fürsten entwickelt, nicht anzueignen, obwol wir gerne anerkennen, daß derselbe die universelle und spiritualistische Macht des Bösen zum Theil durch geistreiche Hinweisungen auch auf die Erscheinungen der Gegenwart begründet. Der Verfasser streift mit diesen Anschauungen hart an den Manichäismus an, sein Satan ist gleichsam ein Antigott, dessen Existenz und Wirksamkeit aus metaphysischen, wie aus religiös-ethischen Gründen gleichmäßig undenkbar ist. Aehnlich verhält es sich mit der angenommenen Wirksamkeit der ihm untergeordneten bösen Geister. Endlich möchten wir noch die Frage aufwerfen, ob jene Ausdehnung der Folgen des Sündenfalles auf das kosmische Naturleben, wie sie der Verfasser in § 58 entwickelt, heutzutage noch gegenüber von der Naturwissenschaft, namentlich auch gegenüber von der durch die Geologie bewiesenen Thatsache eines massenhaften Unterganges der Thierwelt vor dem Auftreten des Menschen vollständig haltbar und nicht wenigstens der Modification bedürftig erscheint. Der Verfasser sagt selbst, daß wir uns um der letzteren Thatsache willen bescheiden müssen, bestimmte sichere Merkmale der in der unvernünftigen Schöpfung eingetretenen Störung anzugeben.

Den Schluß der gesamten Kosmologie bildet ein ganz kurzer dritter Theil, welcher sich mit dem Leben der Creatur durch Gott auch unter der Sünde beschäftigt. In aller Kürze erhalten wir hier eine feine Entwickelung in theilweise mehr nur hingestellten als näher ausgeführten inhaltsvollen Sätzen zur Frage der Theodicee, über die göttliche Causalität und Weltregierung im Verhältnis zur Sünde und über seine Treue gegen die Sünderwelt. Gott wirkt auch im Bösen, ja es gibt Fälle, wo er es geradezu veranlaßt, wie bei der Verstockung (1 Sam. 2, 25), aber ein Punkt im Bösen ist jedenfalls immer anzunehmen, worin Gott nicht eingreift, sondern des Menschen Wille das eigentlich Entscheidende bleibt. In Beziehung auf diesen müssen wir allerdings eine Selbstbeschränkung und Zulassung Gottes annehmen. Durch die Treue Gottes wird der sündige Zustand der Menschen nicht geändert, und so muß die Heiligkeit und Liebe Gottes sich der Menschheit in einer neuen Schöpferthat erbarmen, damit der ewige Rath des Lebens und der Seligkeit an derselben zum Vollzuge komme.

Hiemit sind wir übergeleitet auf den zweiten Band unseres Werkes, welcher die Soteriologie und Eschatologie enthält. Der unserer Anzeige zugemessene Raum gestattet nur noch einige kürzere Andeutungen aus demselben zu geben. Die Soteriologie beschreibt das Leben aus Gott und durch Gott als Heil in Christus. Sie zerfällt hienach in zwei Hauptabschnitte, wovon der erste das Heil als Leben aus Gott oder das Werk der Neuschöpfung von ihrer Anbahnung seit dem Sündenfalle an bis zur Gründung der neutestamentlichen Gemeinde am Pfingstfeste darstellt, der zweite das Heil als Leben durch Gott nach seinen grundwesentlichen Factoren und Verrichtungen, sodann nach seiner geschichtlichen Bewegung und Gestaltung, endlich die Treue und das Walten des Herrn auch in diesem Entwickelungsgang schildert. Diese beiden Hauptabschnitte verhalten sich wie die Einpflanzung und dann die Ausbreitung des neuen Lebens, entsprechend der Schöpfung und Erhaltung u. s. w. im ersten Buche. Fast noch mehr als im ersten Bande tritt der geschichtliche Gang der Darstellung, wie er sich mit dem Grundbegriffe des Lebens leicht verbinden läßt, hervor. Es läßt sich nicht leugnen, daß darunter der systematische Charakter

einigermaßen nothleidet und daß auch einzelnes hereingezogen wird (z. B. die Fragen über Volks- und Staatskirchen, Condescendenz, Reform, Separation), was nicht unmittelbar in die Glaubenslehre gehört; aber die freiere Bewegung und die damit verbundene nähere Beziehung auf das Leben hat gewiß auch ihren Vorzug, namentlich wenn man sich der nächsten praktischen Bestimmung unseres Buches erinnert.

Im ersten Abschnitt handelt nun das erste Lehrstück von Christus als dem Ausgangspunkt der Neuschöpfung und es werden darunter begriffen: 1) Die Anbahnung der Neuschöpfung im alten Leben der Menschheit; 2) Das Kommen des neuen Lebens in Christus; 3) Jesu priesterliche Auseinandersetzung mit der Sünde; 4) Der neue Adam in der alten zu erneuernden Menschheit. „Der Proceß der Neuschöpfung der Welt muß sich mit dem alten Zustande derselben vermitteln. Er kann sich nur allmählich und nicht magisch, sondern nur organisch vollziehen." In diesem überaus wichtigen und richtigen Satze spricht sich eine Grundanschauung der neueren Dogmatik aus, welche freilich in der heiligen Schrift ihre volle Bestätigung findet, ja allein zu einem richtigen Verständnis des in derselben dargelegten göttlichen Offenbarungs- und Heilswerkes führt, welche auch in der Entwickelung unseres Verfassers überall ihre heilsame Wirkung äußert. Wir übergehen den Abschnitt, welcher die Anbahnung der Neuschöpfung im alten Leben der Menschheit, in der Heidenwelt und besonders in Israel beschreibt, und wenden uns sofort zu der Person und dem Werke Christi, denen die drei folgenden Abschnitte gewidmet sind. Als eigentümlich an denselben ist vor allem hervorzuheben, daß auch hier der geschichtliche Weg verfolgt ist und Person und Werk Christi in der Betrachtung nicht ausdrücklich von einander gesondert werden. Da umfaßt nun wol der zweite der schon oben genannten Abschnitte hauptsächlich die Lehre von der Person, der dritte diejenige vom Werke Christi; aber auch in dem zweiten ist von dem dreifachen Amte Christi, namentlich von seinem prophetischen, die Rede, und der vierte Abschnitt beschreibt die Fortführung der drei Aemter durch den erhöhten Christus im Himmel. Wir können diese Art der Darstellung nicht ganz billigen, die schärfere syste-

matische Entwickelung leidet offenbar darunter. Für die dogmatische Betrachtung liegen einerseits die Person und andererseits das Werk Christi als einheitliche und abgeschlossene Größen vor, und es ist nicht sowol zu zeigen, wie diese Größen sich geschichtlich entwickelt haben, als vielmehr was ihr Wesen und ihre Bedeutung an sich sei.

Heben wir zunächst einiges aus dem ersten Abschnitte hervor. Da können wir nur beistimmen, wenn die Erscheinung Christi unter den umfassenden Gesichtspunkt des neuen Lebens aus Gott in der Menschheit gestellt wird, ferner wenn betont wird, man müsse auch mit der Menschheit Christi vollen Ernst machen, um aller Segnungen, welche darin liegen, wahrhaft froh zu werden. Nur darf nichts von Sünde, auch nicht die zarteste Regung derselben in der Versuchung, darin angenommen werden. Indes leuchten durch das menschliche Gewand die Züge göttlicher Herrlichkeit hindurch, ein einzigartiges, vollkommenes Gemeinschaftsverhältnis mit Gott dem Vater, ein wunderbares Wissen und Können, wobei jedoch beachtenswerth ist, daß beides theils als eigener Besitz, theils als fortwährende Gabe des Vaters erscheint. Der Verfasser bespricht sodann das Problem der Menschwerdung und die darüber vorhandenen Theorien, wobei er von Joh. 1. Phil. 2 u. Joh. 17, 5 ausgeht. Menschwerdung und Entäußerung fallen zusammen, vermittelt sind sie durch die Empfängnis aus dem heiligen Geist. Indes hat der übernatürlich Erzeugte auch etwas Seelisches aus seiner Mutter angenommen, sonst wäre weder die Freiheit der Entwickelung, noch die abstracte Möglichkeit des Sündigens, die wir doch annehmen müssen, bei Jesu denkbar. Als Centralindividuum der Menschheit dürfen wir Jesum nicht ansehen, wenn auch immerhin als den reinsten Typus von Israels gottgegebener Oelbaumsnatur. Nachdem der Verfasser die lutherische und die reformirte Theorie und aus der neuen Zeit die Dornee'sche und die Geß'sche entwickelt und überall die Schwierigkeiten unbefangen hervorgehoben hat, neigt er sich doch schließlich selber zur Kenotik. Er meint, dieselbe dadurch in etwas weniger anstößig zu machen, daß er lehrt, der Logos habe sich in dem Jesuskinde auf den Potenz- oder Keimzustand zurückgezogen, wie ja auch die menschliche Persönlichkeit im Kinde in derselben Form existire. Es ist aber klar, daß auch

diese, keineswegs neue, Modification von „materialistischer Auffassung“ (welche an Geß getadelt wird) des göttlichen Wesens nicht frei ist und auch die „Lücke in der Trinität“ nicht beseitigen kann, um von anderem zu schweigen. Daher uns die hier wiederholte starke Polemik gegen die „abenteuerliche Vergottung eines Menschen durch die Anthropocentriker“ abermals unberechtigt erscheinen will. Vollkommen aber stimmen wir bei, daß die gottmenschliche Person Jesu, wie so manches andere im christlichen Glauben, im letzten Grunde ein Geheimnis bleibe, und daß man wohl daran thue, damit nicht wie mit einer uns vollkommen zugänglichen, fast arithmetischen Größe zu rechnen.

Wir gehen über zu „Jesu priesterlicher Auseinandersetzung mit der Sünde“. Durch das bloße Zeugnis des Herrn (prophetisches Amt) kann die Menschheit nicht lebendig gemacht werden; ohne Zuthun derselben durch eine reale That der Lebendigmachung in seinem Geiste muß er sie erneuern, und damit dies möglich sei, muß er ihre Verhaftung in der Macht der Finsternis durch die Erlösung aufheben. Die Erlösung aber setzt voraus, daß die Schuld, welche der tiefste Punkt in der Macht der Sünde ist, gesühnt werde, daß der Erlöser vor Gott mit derselben sich auseinandersetze. Dies die ohne Zweifel glückliche Reihenfolge der Begriffe, mit welchen der Verfasser hier operirt: Belebung vermittelt durch Erlösung, welche sich wesentlich vollzieht durch sühnende Vermittelung oder Auseinandersetzung nach beiden Seiten hin, nach der Seite Gottes und nach der Seite der Menschen. Hiemit ist von vornherein der abstracte und unbiblische Standpunkt juridischer Genugthuungslehre überwunden. „In das Verhältnis der Spannung und des gegenseitigen Hasses zwischen Gott und den Menschen soll nun der Kreislauf heiligen und seligen Liebeslebens eingeführt werden.“ Aber bei dieser Einführung ist die durch den Zorn keineswegs aufgehobene Liebe Gottes selber wieder betheiligt als hingebendes, rettendes Erbarmen gegen die Menschheit. Beide Seiten vereinigen sich in der göttlichen Gerechtigkeit, welche als das eigentlich ausführende göttliche Princip bei der Versöhnung und Erlösung anzusehen ist (Röm. 3, 25). Die ganze nun folgende Abhandlung über die Versöhnung und Erlösung und besonders über den Tod Jesu glauben wir wieder als eine hervor-

ragende und wahrhaft treffliche Partie unseres Buches bezeichnen zu dürfen, wobei wir nur lebhaft bedauern, daß uns der Raum unserer Anzeige jedes nähere Eingehen verbietet. Der Verfasser beherrscht die biblischen Grundideen, wie die tiefsten Intentionen der Kirchenlehre und die wohlberechtigten neueren Versuche zur Fortbildung derselben vollkommen und weiß allen darin vertretenen wesentlichen Momenten in feiner Weise gerecht zu werden nicht durch eine schlechte und widerspruchsvolle Compilation, sondern durch eine tiefe und lebensvolle Combination, welche eine einheitliche Anschauung in sich trägt. Thuender und leidender Gehorsam, die ethische Idee der Opferhingabe und die mehr juridische des Strafleidens, die Momente der Sühne, Versöhnung und Erlösung, die Objectivität der Stellvertretung und Versöhnung und die subjective Seite der Aneignung und Erneuerung kommen alle zu ihrem Rechte, und Referent wüßte kaum an der Art und Weise ihrer Auffassung und ihrer Verbindung unter einander etwas auszusetzen. Wie eine erfreuliche Weißagung erscheint hier die auch von dem Verfasser (S. 154) bemerkte Thatsache, daß in dieser tieferen Auffassung der Versöhnungslehre die biblische, von Bengel ausgegangene, und die neuere, von Schleiermacher wesentlich beeinflußte Richtung der Glaubenslehre zur Weiterbildung und Correctur der kirchlichen Lehre einander begegnen. Beide stimmen ja auch darin zusammen, daß sie das ethische und geschichtliche Moment neben dem metaphysischen und juridischen, welches nicht ganz fallen gelassen werden darf, zur Geltung bringen.

Bei dem vierten Abschnitt, welcher das Leben des erhöhten Christus beschreibt, möchten wir nur das beanstanden, daß das königliche Wirken Christi zu unmittelbar auch auf „das All" bezogen wird (S. 181), da dies theils mit der heiligen Schrift nicht übereinstimmt, theils Gott den Vater ganz in den Hintergrund drängt.

Das zweite Lehrstück der Soteriologie bespricht als Medien der Neuschöpfung der Menschheit: Geist, Wort, Sacramente, aber auch menschliche Organe. An den Enthusiasmus erinnert in bedenklicher Weise die Behauptung, daß der heilige Geist außerordentlicherweise auch ohne die Vermittelung menschlicher Organe, also auch ohne die äußeren Mittel von Wort und Sacrament, an

den Menschen wirke. Doch könnte man zustimmen, wenn, wie es scheint (S. 189 u. 193, aber auch S. 192?), diese Wirksamkeit nur als vorbereitende gemeint wäre. In der Sacramentslehre finden wir zunächst wieder das schon mehrfach mit Anerkennung hervorgehobene Bestreben des Verfassers, die verschiedenen Momente der biblischen Aussagen und der kirchlich ausgebildeten Lehrweisen zu berücksichtigen und zu vereinigen. So geht er bei der Taufe und bei'm heiligen Abendmahl von dem hauptsächlich durch Zwingli vertretenen Grundgedanken der menschlichen Activität in den Sacramenten aus, oder er faßt sie als Zeichenpredigt auf. Aber schließlich stellt er sich doch wesentlich auf die (neu-)lutherische Seite, indem er die geistleibliche Substanz und Wirkung bei den Sacramenten stark betont. Die Taufe deponire die Gnade in den unbewußten Grund der Persönlichkeit, damit sie von da aus Stufe für Stufe sich aufschließe und dem bewußten persönlichen Leben sich mittheile, sie diene auch zur (geistlichen) Reinigung des Leibes (S. 211). Doch will der Verfasser auf Grund der heiligen Schrift die Kindertaufe (von welcher er erst später bei der Kirche handelt) freigeben und lehrt auch, daß die eigentliche Wiedergeburt und Rechtfertigung noch nicht durch sie bewirkt werde. Im heiligen Abendmahl statuirt er nicht nur einen substantiellen Genuß von Leib und Blut Christi, sondern läßt auch das Gebiet des natürlichen Lebens in uns, das (unbewußte) Trieb- und Empfindungsleben von diesem Eingehen Christi in uns unmittelbar berührt werden. Nur den Genuß der Ungläubigen leugnet er. Da die Sacramente mehr als das Wort auch in die Naturseite des Menschen herein wirken und durch diese auch der Zusammenhang des Menschen mit der Gattung vermittelt ist, so wohnt den Sacramenten auch mehr als dem Wort die Kraft der Gemeindebildung und der Eingliederung in den Leib Christi bei. Referent kann diese (neuerdings vielfach beliebte) directe Beziehung der Sacramente auf die Naturseite des Menschen weder für biblisch erkennen, noch mit dem evangelischen Grundprincipe der Rechtfertigung allein aus dem Glauben zusammenreimen, so sehr er auch das Moment der Objectivität in den Sacramenten (das man in jener „Naturseite" doch hauptsächlich sucht) betonen möchte.

Das dritte Lehrstück der Soteriologie behandelt die Neuschöpfung der Menschheit, der erste Hauptabschnitt die Neuschöpfung des Einzelnen, der zweite die Zeugung der Gemeinde. Gründlich und ansprechend wird der ordo salutis nach allen seinen Theilen abgehandelt. Wir bekommen hier wirklich gesunde Lehre, ganz auf evangelischem Grunde, aber da und dort mit leiser, doch nicht unwichtiger Correctur der orthodoxen Lehre auf Grund der Schrift, der Erfahrung und des Denkens. Die Bekehrung ist Werk Gottes, aber kein magisches, sondern mit Anknüpfung und Anbahnung im alten Leben des Menschen. Und schließlich ist sie doch auch eine That der Freiheit. „Dieses beides, einmal, daß Gott alles wirkt und daß dabei doch die Freiheit geschont wird, vereinigt das Geheimniß der Liebe in sich. Die göttliche Liebesmacht ist es, welcher es gelingt, zwingend doch wieder nicht zu zwingen." Den Mittelpunkt auf dem Heilswege bildet die Rechtfertigung lediglich aus Gnaden auf Grund des Glaubens an Christum. Sie ist wesentlich göttlicher Urtheilsspruch; aber da sie voraussetzt, daß wir durch den bußfertigen Glauben in Christo sind (Röm. 8, 1. Phil. 3, 9. Joh. 16, 27), um dessen willen wir für gerecht erklärt werden, so ist damit ja auch die Garantie der Erneuerung gegeben, wie denn auch Paulus an einigen Stellen die habituelle Gerechtmachung unter der δικαίωσις mitbefaßt (Röm. 3, 21; 5, 15. 18; 8, 30). Wir möchten unsere besondere Zustimmung dazu erklären, daß das Sein in Christo durch den Glauben als ein theils reales, theils ideales den principiellen Mittelpunkt und die gemeinsame Grundlage für Rechtfertigung und Wiedergeburt bildet, und zwar in einer Weise, wobei das religiöse Interesse der Heilsgewißheit und das ethische der Erneuerung gleichmäßig voll gewahrt werden. Von hier aus läßt sich wol auch das schwierige von unserem Verfasser nicht übergangene Problem über den Zeitpunkt der Rechtfertigung am ehesten lösen. Zutreffend wird dann auch die Wiedergeburt als die nothwendige Folge der Rechtfertigung beschrieben, und zwar richtig einerseits als wirkliche principielle Schöpfung eines neuen Lebens, anderseits aber doch auch mit der Erkenntnis, daß die centrale Erneuerung sich erst noch in der Peripherie durchzusetzen hat. Die „Zeugung der Gemeinde" bildet das Schluß-

kapitel in dem ersten Hauptabschnitt der Soteriologie, leitet aber wesentlich hinüber zum nächsten Abschnitt, welcher das Heil in Christus als Leben durch Gott nach seinen wesentlichen Factoren und seinem geschichtlichen Verlaufe entwickelt. Hier wird zwar auch von der Heiligung des Einzelnen gehandelt; aber der Blick ist hauptsächlich auf das Gesamtleben, auf Gemeinde und Kirche bzw. die Welt gerichtet. Die hier gegebenen Ausführungen zeigen wieder einerseits den nüchternen praktischen Blick des Verfassers, sowie sein lauteres und tiefes Schriftverständnis; andererseits glauben wir aber doch, daß sie über einen sehr wichtigen Punkt nicht die volle Klarheit verbreiten. Er unterscheidet wesentlich Gemeinde und Kirche; die Kirche ist die Gemeinde in ihrer geschichtlich gewordenen Gestaltung (S. 326), wobei sie zugleich in mehrere Volks- und Staatskirchen auseinandergegangen ist. Diese Kirchen bezeichnet er nun wol sogar als Weltkirchen und wirft auch gelegentlich die Frage auf, ob nicht die Gemeinde vielmehr als Missionsgemeinde in der Welt sich hätte entwickeln sollen. Aber der Hauptsache nach verschließt er sich nicht der Einsicht, daß es eine natürliche und berechtigte Form der Entwickelung gewesen sei, welche die Gemeinde dahin geführt hat, die Gestalt der Kirche und solcher Kirchen anzunehmen. Wenn er daneben (mehrfach unter Hinweisung auf Becks „Staat und Kirche") die mit ihrem himmlischen Haupte verbundene gläubige Gemeinde als die eigentliche Trägerin des christlichen Lebens und Erbin der Verheißungen des Herrn den Kirchen theilweise sogar entgegenstellt, so steht er hiemit auch nur auf evangelischem Boden, namentlich da er den Austritt aus der Kirche erst dann für berechtigt erklärt, wenn die lautere Predigt des göttlichen Wortes und die reine Verwaltung der Sacramente unterdrückt werden. Aber wenn die Gemeinde in ihrer geschichtlichen Gestaltung doch nothwendig zur Kirche wird, so kann zwar zwischen der Gemeinde und den empirischen Kirchen, nicht aber zwischen Gemeinde und Kirche unterschieden werden, sondern man muß eben bei der alten Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche bleiben. Dann aber muß man auch jenen Gedanken einer „bloßen Missionsgemeinde in der Welt" ganz fallen lassen, wenn man doch auch dem Christentum eine universelle Best immun

schon für dieses Zeitleben zuerkennt. Darauf wird der Verfasser auch selber immer wieder hingeleitet. Denn er will die Gemeinde auch keineswegs in puritanischer Weise nach abstractem apostolischen Muster umgestalten, sondern er erkennt ein Gebiet der Freiheit und der fortgehenden Leitung Christi für die Gemeinde an, aus welchem nach Zeit und Ort manigfaltiges hervorgeht. Ja, die Einheit in der Manigfaltigkeit ist ihm ein Grundgesetz für den Leib Christi. Gegen den Schluß finden wir wiederholt die Ueberzeugung des Verfassers ausgesprochen, daß, wenn auch die wahre Gemeinde (intensiv?) zugleich wachse, das christliche Leben in den Kirchen im großen in fortwährendem Sinken begriffen sei, während die Sünde in der Welt gerade unter der Einwirkung des Christentums zu einem neuen noch furchtbareren Heidentum sich steigert. Selbst die Reformation habe an diesem Gange nach abwärts wenig geändert. Der hiedurch angebahnte Conflict fordert seine Lösung, welchen der letzte vierte Theil, die Eschatologie, bringt. Mit Recht, und in Uebereinstimmung mit der ganzen gewaltig vorwärts drängenden Richtung der Zeit, legt der Verfasser den Fragen der Eschatologie eine sehr wichtige Bedeutung bei. Wir müssen aber darauf verzichten, aus diesem letzten Theile unseres Buches, welches das Leben zu Gott beschreibt und worin der Verfasser in gedrängter Kürze eine reiche Fülle von Punkten erörtert, auch nur einigermaßen hinreichende Andeutungen zu geben. Natürlich treten die eigentümlichen Charakterzüge seiner Darstellung, seine Verbindung des Ethischen und Geschichtlichen mit einem ziemlich starken übersinnlichen Realismus auf Grund unbedingten Schriftglaubens, hier noch besonders deutlich hervor. Die Entwickelung zerfällt in drei Abschnitte: 1) Die ethische Vollendung des Lebens (mit ihrem Gegensatze der vollendeten Ausgestaltung des Bösen); 2) Die physische Vollendung des Lebens; 3) Das erreichte Ziel. Mit der Frage nach der Zukunft des Einzelnen wird namentlich der Blick auf das Ganze verbunden, ja dieser herrscht vor. Dabei sind dem Verfasser namentlich auch die Schilderungen der Offenbarung Johannis maßgebend. Er lehrt entschieden einen persönlichen Antichrist, eine Bekehrung des leiblichen Israel und ein tausendjähriges Reich. Indes gesteht er hier, wie bei mehreren anderen Punkten, zu,

daß wir theils einige Fragen ungelöst lassen, theils wenigstens auf eine nähere Vorstellung des Zukünftigen verzichten müssen. So will er nicht entscheiden, wie es sich mit der Leiblichkeit der Gläubigen im Himmel vor der Auferstehung verhalten werde (nur eine successive Auferstehung verwirft er), ferner ob es eine Predigt des Evangeliums zur Bekehrung im Hades gebe (nur für Christen betont er die entscheidende Bedeutung des diesseitigen Lebens), ob Christus zum tausendjährigen Reiche sichtbar kommen und überhaupt wie dasselbe näher beschaffen sein werde, ob endlich vielleicht nach Aeonen eine Wiederbringung aller stattfinden werde oder nicht. Wir können solche Zurückhaltung nur anerkennen. In diesem Sinn muß wenigstens von diesem ganzen Gebiete die Schleiermacher'sche These von den prophetischen Lehrstücken gelten, daß sie in das Gebiet der Ahnung (d. h. der individuell gestalteten Hoffnung) gehören. Den Sohn Gottes läßt der Verfasser mit der Vollendung aus der Zugekehrtheit zu der Welt in die frühere Innerlichkeit des Gotteslebens zurückkehren. Wir bezweifeln, daß damit der Sinn von 1 Kor. 15, 28 getroffen sei. Großartig ist der Rückblick auf den vollendeten Kreislauf des Lebens, mit welchem der Verfasser sein Werk abschließen darf.

Auch unsere unvollkommene Skizze von demselben mag gezeigt haben, daß dasselbe als eine keinenfalls unbedeutende, in mancher Hinsicht selbständige, durchweg aber anregende und ansprechende, Licht und Wärme in sich tragende Darstellung wohl verdient, beachtet und namentlich auch von Studirenden und praktischen Geistlichen gelesen zu werden.

Nürtingen. Diakonus Weiß.

3.

Hermeneutik des Neuen Testaments von **Dr. A. Immer**, Prof. d. Theol. in Bern. Wittenberg 1873. 8°. XII u. 301 SS.

Ein halbes Jahrhundert etwa ist seit dem Erscheinen der Lücke'schen Hermeneutik, ein Menschenalter etwa seit dem der ähnlichen Werke von Wilke und von Lutz verflossen; und neben diesen theoretischen Erörterungen über die Kunst, das Neue Testament auszulegen, haben jene Decennien uns praktische Leistungen in dieser Kunst gebracht, welche den Anforderungen der Theorie nicht nur vortrefflich entsprachen, sondern auch durch ihre vorbildliche Tüchtigkeit wiederum zu Objecten der theoretischen Kunstlehre wurden. Die exegetischen Meisterwerke von Lücke und Bleek, von de Wette und Meyer stammen alle aus jener Periode. Vergleichen wir jüngern Schriftforscher unsere eigenen Leistungen mit den Werken jener heimgegangenen Meister, so ist es doch wol nicht allein eine Pietät, welche vielleicht über das thatsächlich richtige Maß der Anerkennung hinauszugehen geneigt ist, sondern es ist eine schmerzliche Würdigung des unzweifelhaft vor Augen Liegenden, wenn wir gestehen, daß wir hinter unsern Lehrern zurückbleiben. Woran liegt dies? Die Hinweisung auf das größere Talent jener Männer ist keine ausreichende Antwort, theils weil eine solche Vergleichung der von Gott den einzelnen Personen verliehenen Gaben kaum zulässig und jedenfalls äußerst zweifelhaft ist, theils weil wir Jüngern, auch wenn wir geringere Gaben besitzen, doch den großen Vortheil haben, daß wir bei jenen Meistern in die Schule gegangen sind und die Früchte ihrer Arbeit von vornherein so zu sagen mitbekommen. Sicherlich sind es nicht bloß rein persönliche, subjectivische, sondern auch, und vielleicht überwiegend, sachliche, objectivische Gründe, durch welche das Unbefriedigende der heutigen Leistungen auf dem Felde der neutestamentlichen Exegese bedingt wird. Zunächst scheint es doch kein gesunder Zustand zu sein, daß die literar-historischen

Interessen in ihrer gegenwärtig so überwiegend kritischen Richtung viele tüchtigen Kräfte fast ausschließlich in Anspruch nehmen. Diese Art von Studien ist unbedingt nothwendig, und viele Resultate derselben sind wahre Zierden der neuern evangelischen Theologie. Aber es ist, glaube ich, ein Mangel in der neuern Entwickelung der theologischen Wissenschaft, daß man nicht selten auf den Gedankengehalt der neutestamentlichen Schrift weniger Mühe verwendet, als auf — um es kurz zu sagen — die isagogischen Fragen und Streitfragen. Vor lauter Kritik kommt man nicht recht an den Kern der Sache, zu welchem doch auch die Kritik den Weg bahnen müßte. Der ganzen sogenannten Baur'schen Schule wird man nicht Unrecht thun, wenn man urtheilt, daß sie um ihrer kritischen Richtung willen und weil sie ihre Kraft in literar-historischen Untersuchungen erschöpft hat, zu wahrhaft bedeutenden Productionen exegetischer und biblisch-theologischer Art nicht hat gelangen können. Die geistigen, die religiösen Realien treten für die heutige Arbeit an der neutestamentlichen Schrift ungebürlich zurück hinter den Formalien oder hinter solchen Realien, welche zur Schale, aber nicht zum Kerne gehören.

Dazu kommt die auf allen Gebieten des Lebens, und nicht am wenigsten auf dem Felde der Wissenschaft, schmerzlich empfundene Ungunst der allgemeinen Zeitverhältnisse, insbesondere der kirchlichen Dinge. Die Unfertigkeit unserer ganzen gegenwärtigen Lage, die Krisis des Uebergangszustandes, die großen Kämpfe und die kleinlichen Streitigkeiten mit ihrem eigensinnigen, engherzigen Parteitreiben — daraus ergibt sich eine Unruhe, eine Aufregung, eine Zersplitterung der Kräfte, bei welcher die wissenschaftliche Arbeit überhaupt, weil sie der stillen Sammlung bedarf, und namentlich die Arbeit an der heiligen Schrift, weil gerade diese in friedsamem Sinne geführt werden muß, unmöglich gedeihen kann. Insbesondere sind die innerkirchlichen Streitigkeiten, selbst die wirklich unvermeidlichen, nicht zur Förderung des ruhigen, wahrhaft erbaulichen Schriftstudiums angethan. Wer solchen Schriftforschern wie Lücke und Meyer nahegestanden hat, der weiß, mit welchem Schmerze sie auf den kirchlichen Streit, mit welchem Zorne sie auf den confessionalistischen Parteihader hinblickten; gerade ihre eigentümliche

Begabung zur Arbeit an der heiligen Schrift machte sie besonders empfindlich für alles, was der Auswirkung jener Gabe hinderlich war. In dem harten Streite wird die Feinsinnigkeit, mit welcher der Ausleger auf die Meinung eines Schriftstellers hören soll, beschädigt; und wenn man sich in ein Feldlager gestellt findet, so hat man genug daran zu thun, den verordneten Kampf als ein Kind des Friedens zu führen.

Erscheint somit die Gegenwart nicht günstig für exegetische und biblisch-theologische Arbeiten, so wird dies noch mehr gelten, wenn es sich um die Aufstellung einer Theorie der Hermeneutik handelt, denn die Kunstlehre entsteht nicht a priori sondern a posteriori, sie folgt der mustergültigen Praxis nach und steht mit der Praxis in Wechselwirkung. Aber es ist doch ein erfreuliches, hoffnungsvolles Zeichen, wenn ein Werk wie das jetzt anzuzeigende von Dr. Immer an den hohen Beruf der neutestamentlichen Exegese mit Ernst und unter kundigem Hinweis auf die schon vorhandenen Leistungen erinnert. Ein solches Buch ist an sich selbst eine heilsame Mahnung für Lehrer wie für Schüler. Daß dieses Werk zur Förderung der neutestamentlichen Exegese züchtigend und kräftigend beitragen werde, ist umsomehr zu hoffen, weil der Verfasser überall mit tüchtiger Sachkenntnis, mit bescheidenem Sinne, mit klarem, besonnenem Urtheil auftritt und durch seine reine Liebe zur Wahrheit und durch die wissenschaftliche Objectivität seiner Haltung auch diejenigen fördern und wohlthuend ansprechen wird, welche — wie der Unterzeichnete — in größerem oder geringerem Unterschiede von dem Verfasser die von ihm nicht empfohlene „gläubige“ oder auch „theologische“ Exegese vertreten.

Die Disposition des Immer'schen Werkes ist folgende. Nachdem in der Einleitung (S. 3—6) auf die hohe Bedeutung der „heiligen Schriften der Hebräer und Christen“ für die gesamte Cultur namentlich der abendländischen Völker und auf die eigentümliche Schwierigkeit des Verständnisses jener Schriften hingewiesen ist, wird die Aufgabe der Auslegung und die Nothwendigkeit einer Hermeneutik, als einer entsprechenden Kunstlehre, kurz angedeutet. Es folgen sodann drei Haupttheile, von denen der erste die „allgemeine Grundlegung“ bringt (S. 7—84), der zweite die „einzelnen

Operationen des Schriftauslegers" darstellt (S. 85—269), der dritte das religiöse Verständnis behandelt (S. 270—300) und zu dem kurzen Schlußworte führt, welches daran mahnt, daß „die Gesundheit der christlichen Kirche wesentlich auf dem gegenseitigen Vertrauen und einträchtigen Zusammenwirken der Männer der theologischen Wissenschaft und der theologischen Praxis beruht".

Die grundlegenden Erörterungen des ersten Haupttheils beziehen sich auf die Aufgabe des Auslegers überhaupt — wobei namentlich G. Hermanns Dissertation De officio interpretis (1833) zur Leitung genommen wird — sodann auf die richtige Ansicht von der heiligen Schrift, um hiernach zur „Auslegung der heiligen Schrift überhaupt und des Neuen Testaments insbesondere" (S. 26—80) zu gelangen. Dieser letztere Abschnitt umfaßt einestheils eine „Geschichte der Schriftauslegung in Verbindung mit der jeweiligen Darstellung von der heiligen Schrift", anderntheils „Folgerungen aus der Geschichte der Exegese für das Wesen und die Grundsätze der letztern", indem hier eine Beurtheilung der verschiedenen exegetischen Methoden gegeben, der richtige exegetische Standpunkt bezeichnet und die entsprechende exegetische Darstellung charakterisirt wird.

Der zweite Theil beschreibt die einzelnen Operationen des Schriftauslegers nach fünf Richtungen, da es sich zuvörderst um die Kritik des Textes, sodann um die grammatische, die logische und die Realerklärung, endlich um „die Ermittelung des Zweckes und der Intention einer ganzen Schrift" handelt.

Der dritte Theil ist dem „religiösen Verständnis" gewidmet, und zwar derart, daß zuerst „das religiöse Interesse als Motiv der Schriftforschung", sodann, das Verhältnis des religiösen Interesses zum exegetischen Geschäft", endlich „das theologische Verständnis, als Product des religiösen Interesses und der wissenschaftlichen Arbeit", sowol für den Ausleger selbst, als auch behufs der wissenschaftlichen und der praktischen Mittheilung an Andere, besprochen wird. —

Wenn ich nun versuche, die Leistungen des Verfassers im einzelnen genauer darzustellen und zu beurtheilen, so muß ich dem schon vorhin ausgesprochenen Lobe zunächst noch die Anerkennung hinzufügen, daß er seine ganze Darstellung, wie er selbst (S. VII)

als zweckmäßig besonders hervorhebt, „möglichst stofflich“ eingerichtet, d. h. auf Schritt und Tritt gut gewählte Beispiele gegeben hat, welche zur Illustration der von ihm aufgestellten Regeln geeignet sind. Dies dient in vorzüglicher Weise dazu, sein Buch lehrreich zu machen. Namentlich der Anfänger in der Kunst der Schriftauslegung wird die wohl überlegte, klare und sicher angewandte Methode des Verfassers willkommen heißen, nach welcher meistens die bestimmt formulirten hermeneutischen Regeln erst als Ergebnisse der correct, so zu sagen, kunstgemäß behandelten Beispiele hervortreten. Sehr oft wird der exegetische Proceß in der Weise vorgeführt, daß durch treffende Markirung der gerade in's Auge zu fassenden Schwierigkeit zunächst eine methodische Darstellung der jedes Mal vorliegenden Aufgabe, danach aber die entsprechende kunstgerechte Art und Weise, die erkannte Aufgabe zu lösen, dem Leser dargeboten wird. Auf dieser instructiven und in gewissem Sinne eine beständige Erprobung und Bewährung des Gesagten einschließenden Methode des Verfassers beruht ein wesentlicher Vorzug seiner Arbeit. —

Der vorhin gegebene Ueberblick über die wesentlichsten Theile des Immer'schen Werkes und die Folge derselben zeigt, daß der Verfasser seinen Gegenstand in erwünschter Vollständigkeit behandelt. Weniger befriedigt kann man sich an verschiedenen Punkten deshalb fühlen, weil die Zusammenordnung oder auch die Trennung der Materien nicht recht naturgemäß erscheint. In letzterer Beziehung ist es doch schwerlich rathsam, die Anweisung, wie der Zweck und die Intention einer ganzen Schrift zu ermitteln sei (S. 246 ff.), von demjenigen gänzlich zu scheiden, was über die Ermittelung des Gedankenganges, der Intention und des Grundgedankens „eines ganzen Stückes“ (S. 169 ff.), „eines ganzen Abschnittes“ (S. 176 ff.), gelehrt wird. Der Verfasser scheidet aber diese beiden Partieen, die doch offenbar gleichartig sind, so ernstlich, daß er das erstere, die Auffindung des Zweckes einer ganzen Schrift, als die letzte der einzelnen Operationen des Auslegers besonders darstellt, während er das andere, die Ermittelung des Gedankenganges und des Grundgedankens eines ganzen Abschnittes, zu derjenigen Operation, welche er die „logische Erklärung“ nennt, rechnet. Noch empfindlicher

wird diese unnatürliche Scheidung dadurch, daß er die Erörterung über die „Realerklärung", als eine besondere Operation des Exegeten (S. 197 ff.), zwischen einschiebt. Mir scheint die Ermittelung des Grundgedankens, des Gedankenganges und des Zwecks einer ganzen Schrift ebensowol zu der „logischen Erklärung" zu gehören, wie dieselbe Function, die sich auf irgend eine Partie einer Schrift richtet.

Eine fehlerhafte Zuordnung scheint es mir dagegen zu sein, wenn (S. 128. 133) unter den „innern Hülfsmitteln" der „grammatischen Erklärung" nicht nur die „Parallelstellen", sondern auch die „alttestamentlichen Citate" aufgeführt werden. Ich würde vorziehen, die Parallelstellen zu den Hülfsmitteln der logischen Erklärung zu rechnen, die alttestamentlichen Citate aber bei der „Realerklärung" zu behandeln; denn der religiöse Inhalt jener Citate gehört für das Bewußtsein der neutestamentlichen Schriftsteller mindestens ebenso gewiß zu den bedeutungsvollen Realien wie das Physikalische, Geographische u. dgl., das der Verfasser hier in's Auge faßt. Und wenn er mit Recht bei der Erörterung der „Realerklärung" von dem „Einfluß der Idee auf das Geschichtliche" und von dem Einfluß „des religiösen Gemeingeistes auf die historische Darstellung" handelte, so war er, irre ich nicht, unmittelbar nahe daran, der Realität des Zusammenhanges, in welchem die neutestamentlichen Schriftsteller mit dem Alten Testamente stehen und aus welchem auch die Citate sich ergeben, in einer weiter und tiefer reichenden Weise, als er gethan hat, Rechnung zu tragen. —

Die wesentliche Aufgabe aller Auslegung besteht nach der grundlegenden Erklärung S. 5 darin: „Die Unterschiede zwischen uns und dem Schriftsteller aufzuheben." Auch wenn man sogleich hinzunimmt, daß diese Unterschiede in der Sprache, in der Zeit und den geschichtlichen Verhältnissen, in der Anschauungs- und Denkweise beruhen, wird man jene Erklärung für eine wahrhaft zutreffende nicht annehmen können. Der Verfasser hat denn auch im Verlaufe seiner Erörterungen, wenn er an jene ursprüngliche Definition erinnert, wiederholt Gelegenheit, dieselbe genauer zu bestimmen. Mit Recht macht er überall geltend, daß „der Sinn

des Schriftstellers eine historische Thatsache und die Auslegung eigentlich nichts anderes als ein Stück Geschichtsforschung sei" (S. 9). So tritt uns die richtiger beschriebene Aufgabe, daß der Ausleger sich in den Gedanken des Schriftstellers versetzen und die wahre Meinung desselben richtig auffassen und treu wiedergeben solle, wiederholt entgegen (S. 79. 292. 295. 298). Der Schriftsteller will durch sein geschriebenes Wort seinen Lesern etwas bestimmtes mittheilen, mag es die Kunde von einem Ereignisse, mag es eine lehrhafte Wahrheit, mag es eine Mahnung sein. Hiebei ist von der Aufhebung des Unterschiedes zwischen Schriftsteller und Leser nicht die Rede; im Gegentheil beruht der Verkehr zwischen jenem und diesem darauf, daß jeder an seinem richtigen Platze bleibt, denn nur unter dieser Bedingung kann der Leser richtig vernehmen, was der Schriftsteller ihm sagen will. Das Mittlergeschäft des Auslegers, welcher selbst vor allen Dingen ein richtiger Leser sein muß, besteht einfach darin, daß er die wahre Meinung des Schriftstellers den übrigen Lesern erschließt. Die Thatsache, wie Dr. Immer mit Recht betont, daß der Schriftsteller dies oder das ausgesagt habe, soll durch den Ausleger den Lesern oder Hörern zum Verständnis gebracht werden. Hiebei wird der Unterschied zwischen Schriftsteller und Ausleger so entschieden festzuhalten sein, daß der Letztere auch zu einer Kritik des Ersteren fortschreiten kann. Der Ausleger wird sich in seinen Schriftsteller versenken und mit Hingebung in dessen Gedankenwelt eingehen; aber das Bewußtsein, daß er, der Ausleger, nicht sich selbst und seine eigenen Gedanken an die Stelle des Schriftstellers setzen, daß er nicht den Unterschied zwischen sich selbst und jenem verwischen oder verlieren darf, wird ihm stets lebendig bleiben müssen. In der That ist dies doch auch des Verfassers Meinung, und jene ursprüngliche Definition ist wohl nur unvorsichtig und misverständlich ausgedrückt.

Schon bei der allgemeinen grundlegenden Bestimmung der Aufgabe des Auslegers berührt der Verfasser mit Recht die Nothwendigkeit „einer gewissen Verwandtschaft des Auslegers mit seinem Schriftsteller" (S. 9). Wie zum Verständnis eines Dichters poetischer Sinn erforderlich sei, so „werde das Neue Testament

nur von dem verstanden werden, der religiösen Sinn habe, und zwar den bestimmten religiösen Sinn, der das Gefühl der Sünde und das Bedürfnis nach Vergebung und Gnade aus Erfahrung kennt". Je richtiger mir diese Anforderung an die ethische Qualification des Auslegers zu sein scheint, desto weniger fühle ich mich durch dasjenige befriedigt, was der Verfasser sogleich hinzufügt, um den scheinbaren Widerspruch zwischen dieser Anforderung und der vorhin aufgestellten Norm, daß der Ausleger an die Thatsache des vorliegenden Schriftsinnes gewiesen sei, zu beseitigen. Jene Geistesverwandtschaft, sagt er, sei ja nicht von vornherein vorhanden, sondern stelle sich erst dann heraus, wenn der auszulegende Schriftsteller bereits, im allgemeinen wenigstens, bekannt sei, und durch jene Geistesverwandtschaft werde eine Liebe bewirkt, welche, weit entfernt, den Schriftsteller zu sich herüberzuziehen, sich vielmehr demselben hingebe (S. 10). Diese dem Schriftsteller sich hingebende Liebe, welche der Verfasser ebenso feinsinnig wie ernst auf jene religiöse Geistesverwandtschaft gründen will, verliert doch einen wesentlichen Theil ihrer Bedeutung, wenn jetzt jene Geistesverwandtschaft mit ihrer eigentümlichen religiösen Fülle auf eine vorläufige und allgemeine Bekanntschaft mit dem Schriftsteller herabgesetzt wird. Aber es würde unbillig sein, an dieser Stelle, den nur andeutenden Bemerkungen des Verfassers gegenüber, auf den bezeichneten Gegenstand tiefer einzugehen. Es wird sich hiezu alsbald eine geeignetere Veranlassung finden, wenn wir dem Verfasser weiter in das Einzelne folgen; schon hier mag mir aber der Hinweis darauf gestattet sein, daß — um die Sache ganz concret zu bezeichnen — die von dem Verfasser mit Recht geforderte religiöse Geistesverwandtschaft bei demjenigen Ausleger nicht wahrhaft vorhanden zu sein scheint, welcher etwa nicht mit den neutestamentlichen Schriftstellern den Gottesbegriff theilt, auf welchem der Glaube an Wunder beruht, oder nicht den Heilsbegriff, auf welchem letzhin die ideale und die thatsächliche Wahrheit, Nothwendigkeit und Bedeutung der wirklichen, d. h. leiblichen, Auferstehung des Gekreuzigten beruht. Keine Kenntnis vermag den Hiatus, welcher auf dieser Seite den Ausleger von dem Schriftsteller scheidet, zu verdecken; und ich gestehe offen, daß ich von

einer liebevollen Hingebung an den Schriftsteller keine Vorstellung habe, wenn ich mir den Ausleger in unversöhnlichem Gegensatze zu der jedes Wort des Schriftstellers tragenden und weihenden Grundvoraussetzung denken soll.

Mit Recht stützt sich der Verfasser auf die „richtige Ansicht von der heiligen Schrift", um in dem ersten Haupttheile die allgemeine Erörterung über die Auslegung zu geben, wie er denn auch mit Recht die Geschichte der Auslegung im Zusammenhange mit den Ansichten über das eigentümliche Wesen der heiligen Schrift darstellt. Es fragt sich, ob der Verfasser uns die „richtige Ansicht" von dem Wesen der heiligen Schrift, insbesondere der neutestamentlichen, darbietet. Den Widerspruch macht er uns dadurch besonders bedenklich, daß er seine Ansicht (S. 26) als „sichere Errungenschaft der Theologie und als Eigentum aller Theologen der Gegenwart" empfiehlt und für dieselbe, im Gegensatze zu „einer einseitigen Vergötterung und Verknöcherung und sodann einer ebenso einseitigen, flachen Vermenschlichung des Schriftbegriffs" das Lob der Unbefangenheit und Gründlichkeit in Anspruch nimmt. Hiemit bezeichnet er Gegensätze der Anschauungsweise, welche doch nach seiner eigenen Angabe (S. 13) noch unversöhnt einander bekämpfen, während er selbst weder den Standpunkt des mechanischen Inspirationsbegriffs, noch denjenigen, von welchem aus die heilige Schrift als ein „ganz und gar menschliches Buch" erscheint, einnehmen, auch nicht in die Mitte jener divergirenden Ansichten sich stellen, sondern über beiden seinen Platz nehmen will, „so daß sich sowohl die eine als die andere Ansicht aus dem rechten Begriff erklären läßt". Dies Letztere, nämlich Ja und Nein, aus einem höhern, rechten Begriff abzuleiten, scheint mir allerdings unmöglich; aber dies mag auf sich beruhen. Mir kommt es nur darauf an, daß man, um es sogleich gerade herauszusagen, an der wirklichen, übernatürlichen Inspiration der Schrift, welche nur deshalb die heilige Schrift ist, festhalten kann, ohne sich mit Fug das Urtheil sprechen zu lassen, daß man das einstimmig anerkannte Resultat der theologischen Entwickelung seit der Reformationszeit verleugne. Ich suche überall gern Anknüpfungspunkte zur Vermittelung und Versöhnung, wo sie mit Wahrheit geschehen kann; deshalb will ich

meine Ansicht von der heiligen Schrift mit einem Worte bezeichnen, welches der Verfasser selbst (S. 24) gebraucht hat: „Die heilige Schrift ist die Urkunde der Offenbarung.“ Es ist doch etwas werth, wenn man in einer so bedeutsamen Formel zusammenstimmt; vielleicht werden wir auch in dem Materiellen der Begriffsbestimmung einigermaßen uns verständigen. Mit dem Verfasser bin ich jedenfalls darin einverstanden, daß der alte magische und mechanische Inspirationsbegriff, gegen welchen es nie an Reaction seitens der Kirche und der theologischen Wissenschaft gefehlt hat, heutiges Tages eine wissenschaftliche Bedeutung nicht mehr habe. Dogmatische und ethische Erwägungen haben zur Beseitigung jenes mechanischen Inspirationsbegriffs zusammengewirkt. Auf den Gebieten der Textkritik, der Literarhistorie und der Exegese hat er sich als fehlsam erwiesen, denn einen textus authenticus, wie er nach jenem Begriffe sein müßte, haben wir nicht und können wir niemals haben; die literarhistorischen Untersuchungen über die biblischen Bücher sind im Interesse jenes Begriffs je länger desto mehr mit advocatischer Rechthaberei geführt; und die von jenem Begriff beherrschte Exegese ist in Gewaltsamkeit, in Willkür, ja in Spielerei ausgeartet. Ein wesentliches Erbstück von der Reformation her hat, namentlich durch Schleiermachers Wirksamkeit, die neuere Theologie in ihrer ethischen Richtung empfangen. Und Hand in Hand mit dem Ethischen geht das Historische; das Magische hat und verträgt keine Geschichte. Auch die Erörterungen der Begriffe der Inspiration und der heiligen Schrift haben durch ethische und wahrhaft geschichtliche Gesichtspunkte neuen, bleibenden Gehalt, evangelische Wahrheit und Klarheit gewonnen. So finde ich mich mit Dr. Immer nicht nur in der Ablehnung des Magischen, sondern auch in dem Suchen nach einem wahrhaft geschichtlichen und ethischen Schriftbegriffe einig. Aber der Unterschied unserer Ueberzeugungen liegt darin, daß ich eine ethisch geartete, wahrhaft geschichtliche Heilsordnung anerkenne, in welcher — unbeschadet des Ethischen und des Historischen — wirkliche Wunder Raum haben, während der Verfasser diesen Raum wenigstens nicht unmisverständlich bezeichnet. „Heilige Schrift“, sagt er S. 13, „setzt eine Offenbarung voraus. Offen-

barung aber ist eine neue Wahrheit von überwältigender Wichtigkeit, welche das Gemüth eines Menschen so ergriff und erfüllte, daß er sich bewußt war, dieselbe nicht selbst erfunden oder hervorgebracht, sondern von oben empfangen zu haben." Eine solche Offenbarung sei der monotheistische Gottesbegriff der Abrahamiden gewesen. Im Neuen Testamente sei die Offenbarung „die Erscheinung des Gottmenschen, d. h. eines Menschen, der nicht von Gott geschieden, sondern mit Gott geeinigt ist und der die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Einigung des Menschen mit Gott eröffnet hat", nämlich in der Liebe (S. 16). Schrift zu werden, gehöre aber nicht zum Wesen der Offenbarung, sondern zum Wesen der Theokratie (S. 14. 17). Die Inspiration bezog sich viel mehr auf das mündliche Aussprechen, als auf die Schrift (S. 15). Die heiligen Schriften zeugen von geschehenen Offenbarungen, sind Urkunden derselben (S. 23). Unter Offenbarung sollen wir nun aber nicht nur irgendwelche Wahrheiten, die der Empfänger mit Recht oder mit Unrecht für übernatürliche hält, verstehen, sondern vielmehr theils solche Gedanken, welche im Leben des Individuums oder des Volkes Ereignisse, ideale Neuschöpfungen sind, theils solche Begebenheiten, welche voll idealen Gehaltes eine erleuchtende und begeisternde Wirkung ausüben (S. 23).

Diese Darlegungen ermangeln, wie mir scheint, nicht nur der vollen Einstimmigkeit — denn in der ersteren Erklärung über den Begriff der Offenbarung wird die übernatürliche Auctorität derselben in der That anders als in der letzteren betont —, sondern sie bleiben auch hinter dem schriftmäßigen und darum mit Recht von dem Glauben und der Wissenschaft der Kirche festgehaltenen Begriffe zurück. Nach der heiligen Schrift sind Offenbarung und Geheimnis correlate Begriffe. Nun kann man nach der Schrift von einem allumfassenden Mysterium reden oder von einer Vielheit manigfaltiger Mysterien; immer ist das Wesentliche, daß die göttliche Gnade und Wahrheit, um die es sich handelt, schlechthin übernatürlich nach Art und Ursprung ist und deshalb nicht anders als „von oben", wie der Verfasser zuerst mit Recht sagt, zu uns gelangen kann. Hiemit ergibt sich für uns das Problem, sowol die von Seiten Gottes erfolgende Offenbarung, oder vielmehr den

menschlicherseits erfolgenden Empfang derselben, als auch die menschliche Bezeugung und Beurkundung derselben in Wort und Schrift, nicht magisch, aber auch nicht rationalistisch, sondern ethisch und historisch zu fassen, um auf diese Weise der einigen und gemeinsamen Wahrheit des evangelischen Glaubens und der evangelischen Wissenschaft zu dienen. Auf den Abweg des Magischen leitet der alte Inspirationsbegriff, welcher den menschlichen Factor nicht einmal als einen lebendigen Empfänger und bei der Bezeugung und Beurkundung nicht als wirklich selbstthätig bestimmt, sondern für Empfang und Beurkundung der göttlichen Offenbarung lediglich die Passivität eines Instruments dem Menschen zuweist — hat doch Hengstenberg sogar die alte Häresie von dem Außersichsein der Propheten erneuert und für das Bekenntnis der Kirche ausgegeben —, während die rationalistische, in Wahrheit naturalistische Irrung darin besteht, daß man im vermeintlichen Interesse der Ethik und der Historie die göttliche Auctorität mit ihrer wunderbaren Wirksamkeit verflüchtigt und in Wahrheit bei dem natürlich-menschlichen Factor stehen bleibt. Was der Verfasser zur Lösung des bezeichneten Problems beiträgt, ist überwiegend in rationalisirender Richtung gehalten. Entscheidend erscheint mir dieserhalb seine vorhin mitgetheilte Erklärung über die neutestamentliche Offenbarung in dem Gottmenschen. Je treffender er den gottmenschlichen Charakter der neutestamentlichen Offenbarung accentuirt, desto mehr wird es empfindlich, daß er die wirklich dem Neuen Testament entsprechende Fülle dieses Begriffs nicht wiedergibt. Ein unzweideutiges Kriterium für die Anschauungsweise des Verfassers liegt auch darin, daß er als offenbarungsvoll nicht nur das Leben und Wirken, sondern auch den Tod des Herrn besonders hervorhebt, dabei aber von seiner Auferstehung kein Wort sagt (S. 17). Nachdem aber für die Offenbarung selbst die entscheidende göttliche Seite des Gottmenschlichen zurückgestellt ist, versteht es sich von selbst, daß auch in Beziehung auf die Beurkundung der Offenbarung wesentlich nur das Menschliche übrigbleibt. Aber der eigentümliche Adel der biblischen, zumal der neutestamentlichen Geschichte, nach der Seite der Thatsachen und nach der ihrer Bezeugung, besteht eben in dem Gottmensch-

lichen, nicht in dem rein Menschlichen. Auch die „Menschlichkeiten", welche der Verfasser S. 25 mit Recht an den neutestamentlichen Schriftstellern aufweist, heben den gottmenschlichen Charakter ihrer urkundlichen Schriften nicht auf, sondern bezeichnen nur die eine, die menschliche Seite derselben. Unrichtig, ungeschichtlich ist es, wenn man die menschliche Seite so hervorhebt, daß für die maßgebende göttliche Seite kein Raum bleibt. Das wahrhaft Urkundliche, die normative Geistesmacht der neutestamentlichen Schriften, welche sich im gesamten Leben der Kirche, auch ihrer Wissenschaft, bis auf diesen Tag bewährt, liefert den thatsächlichen Beweis für das, was wir dogmatisch die Inspiration der Schriftsteller nennen, für das Zusammentreffen der göttlichen, wunderbaren Auctorität mit der freien menschlichen Eigenart; die vorkommenden „Menschlichkeiten" sind nur mit einem magischen Begriffe von der Inspiration unverträglich; der volle ethische und geschichtliche Begriff wird bei aller Anerkennung jener „Menschlichkeiten" auch der Herrlichkeit der göttlichen Auctorität gerecht. —

Zu dem Capitel über die Geschichte der Auslegung S. 27—67 habe ich erhebliches nicht vorzubringen. Die Bemerkung, von welcher der Verfasser ausgeht, daß die Auslegung beginne, wenn zwischen dem Geiste der heiligen Schrift und dem Geiste der Zeit ein Gegensatz, der eine Ausgleichung fordere, entstanden sei, scheint mir mindestens zweifelhaft, mag aber auf sich beruhen. Sehr löblich ist die klare, knappe Weise, wie der Verfasser den Ueberblick über die Geschichte der Auslegung gibt. Man kann hier und da einen bedeutenden Namen vermissen, etwa S. 36 den des Melanchthon, S. 46 den des Episcopius, und neben den Critici sacri das Sammelwerk des Matth. Polus; allein mit völliger Sicherheit kann man das Maß dessen, was gegeben werden muß, nicht bestimmen, und die Hauptsache, nämlich ein treues, anschauliches Bild von dem Entwicklungsgange der Exegese, hat der Verfasser geliefert. Nicht recht zutreffend, sowohl hinsichtlich des Materiellen, als auch der hier in der That bedeutungsvollen Zeitfolge, erscheint aber das über Baurs kritische Arbeiten Gesagte. Hier hätte sich der Verfasser zweckmäßig an Baurs eigene Darstellung (Geschichte der christlichen Kirche, Bd. V, S. 395 ff.) halten können.

Die aus der Geschichte der Auslegung erhobenen Folgerungen (bis S. 85) betreffen namentlich die verschiedenen exegetischen Methoden, die allegorische, dogmatische u. s. w. Es versteht sich nach dem Bisherigen von selbst, daß nur die grammatisch-historische Erklärung Anerkennung findet. Auch bei diesen Erörterungen zeigt sich der besonnene Ernst des Verfassers und seine reine Liebe zur Sache auf wohlthuende Weise. Mit Recht macht er geltend, daß die Kritik nicht der Offenbarung, sondern der Tradition gegenüberzustellen sei; und wenn er jede Voraussetzung, welche das exegetische Resultat irgendwie anticipiren will, als unstatthaft ablehnt, so fordert er wiederholt die liebevolle Hingebung des Auslegers, welcher nicht sich selbst, sondern nur den Schriftsteller vernehmen will. —

Die erste der einzelnen Operationen des Schriftauslegers, welche der Verfasser in dem mittlern Haupttheile seines Werkes beschreibt (S. 85—269), betrifft mit Recht die Kritik des Textes. Ich habe mich dieses Kapitels besonders gefreut. Jüngere Theologen finden hier eine klare, praktische Uebersicht über das Material und eine lehrreiche Anleitung zum Urtheil über die sich darbietenden Lesarten. An dem maßvollen, umsichtigen und gewissenhaften Verfahren des Verfassers kann sich das kritische Urtheil der Lernenden bilden; und der Nachdruck, mit welchem der Verfasser die Nothwendigkeit textkritischer Studien für jeden wissenschaftlichen Theologen geltend macht, verdient besondere Anerkennung. Im Interesse einer gesunden Frömmigkeit und im Interesse der Wissenschaftlichkeit müssen die jüngern Theologen auf diese textkritischen Studien mit vollem Ernste verwiesen werden, — wer einige Erfahrung als Examinator hat, wird wissen, warum. Unbemerkt will ich aber nicht lassen, daß der Verfasser den Begriff der kritischen Conjectur unrichtig, wenigstens abweichend von der gewöhnlichen Terminologie, bestimmt; denn eine Lesart, welche deshalb „wahrscheinlich ursprünglich" ist (S. 86), weil sie wenigstens einen alten Zeugen für sich hat (S. 88), ist eine Variante von vielleicht unerheblicher Beglaubigung, aber keine Conjectur. Das Wesen der Conjectur besteht eben darin, daß, wenn der Kritiker an allen tradirten Lesarten verzweifelt, eine neue, durch keinen

Zeugen vertretene Lesart durch Vermuthung gebildet wird. Es wird der Conjectur zur Empfehlung gereichen, wenn sie sich irgendwie an ein Zeugnis anlehnen kann; und es ist möglich, daß von einem Textkritiker eine Variante adoptirt wird, die so schwach beglaubigt ist, daß sie in der That einer Conjectur fast gleich steht; immerhin aber ist der theoretische Unterschied zwischen einer Variante und einer Conjectur festzuhalten.

Das Kapitel über die grammatische Erklärung schildert zuvörderst den Sprachcharakter des Neuen Testaments im allgemeinen und hinsichtlich der verschiedenen Schriftsteller. Hier wird namentlich der bei den einzelnen Schriftstellern uns entgegentretende Wortvorrath sorgfältig dargelegt und durch angemessene Hinweisungen auf gleichartige oder ungleichartige Erscheinungen bei andern neutestamentlichen Schriftstellern erläutert. Sodann wird von den „innern" und den „äußern" Hilfsmitteln der Erklärung gehandelt; zu jenen rechnet der Verfasser den Zusammenhang und die Parallelstellen, nebst den alttestamentlichen Citaten; als äußere Hilfsmittel empfiehlt er einestheils solche Werke, welche dazu dienen, die neutestamentliche Redeweise aus der Profan-Gräcität zu erläutern (Raphelius, Kypke, Krebs), anderntheils die eigentlichen Commentarien. Mit Recht begnügt sich hier der Verfasser, da er ja die Geschichte der Auslegung schon in einem früheren Kapitel gegeben hat, mit kurzen Bemerkungen. Er unterläßt aber nicht, die eigentümliche Bedeutung der alten griechischen Ausleger, „für welche die Grundsprache des Neuen Testaments noch eine lebende Sprache war" (S. 151), besonders hervorzuheben. Auch ich bekenne mich zu der Ansicht, die sich mir je länger desto mehr befestigt hat, daß die griechischen Ausleger vermöge ihrer Muttersprache einen Tact haben, welcher allen andern Auslegern abgeht und dessen Werth für uns unschätzbar ist.

Daß es bei der Fülle von Beispielen, welche der Verfasser behandelt, nicht an Gelegenheit zu Zweifeln und Widerreden fehle, versteht sich von selbst; indessen kann derartiges Detail füglich auf sich beruhen, weil der Verfasser allezeit eine lehrreiche Methode, auf welche es bei seinem Werke vor allen Dingen ankommt, befolgt und mit guten Gründen seine Urtheile stützt. Nur einen

wichtigen Gegenstand möchte ich nicht ohne Gegenbemerkung vorbeilassen: die alttestamentlichen Citate. Es ist richtig, daß wir, da wir den mechanischen Inspirationsbegriff aufgegeben haben, auch über die alttestamentlichen Citate im Neuen Testamente nach Maßgabe eines ethischen und geschichtlich gearteten Inspirationsbegriffs zu urtheilen haben. Aber auch in dieser Beziehung begegnet uns nun die oben beregte Aufgabe, ohne rationalisirende Verneinung oder Entwerthung des Inspirationsbegriffs unsere Theorie aufzustellen und unsere Kritik zu üben.

Was der Verfasser uns bietet, ist um folgende Punkte gruppirt. Er erkennt zunächst an, daß es „gut angewandte Citate" gebe, z. B. Jes. 40, 3 (Matth. 3, 3). Ferner, sagt er, gebe es Citate, „welche unpassend und willkürlich scheinen, der Idee nach aber ganz zutreffend sind", z. B. Exod. 3, 6 (Matth. 22, 32). Endlich aber weist er auf die überwiegende Zahl wirklich willkürlicher Citate hin, „wo die Uebereinstimmung nur scheinbar ist und bloß auf dem Wortlaut beruht; solche, bei denen die Uebereinstimmung durch das sinnwidrige Pressen eines einzelnen Wortes erreicht wird; endlich solche, wo die alttestamentliche Stelle nur durch Anwendung einer unbegrenzten Allegorik und Typik auf den gegenwärtigen Gedanken bezogen werden konnte." Dies führt dann auf einige Bemerkungen über Allegorie und Typus überhaupt. Hiemit hat aber, glaube ich, der Verfasser dem bedeutungsvollen Gegenstande nicht recht entsprochen. Er mußte weiter ausholen und das Wesen der alttestamentlichen Prophetie, insbesondere der messianischen Weißagung, wenn auch noch so kurz, erläutern. So gewann er den Boden, auf welchem die neutestamentlichen Schriftsteller mit ihren Citaten stehen; so fand er auch die richtige Grundlage für die Bemerkungen über das Typische, welches nur in seinem Verhältnis zu dem direct Prophetischen verstanden werden kann. Der Verfasser läßt den Leser im Zweifel darüber, ob er in den alttestamentlichen Offenbarungsurkunden eine wahrhafte, von dem Geiste Gottes gewirkte Weißagung des künftigen messianischen Heiles und der messianischen Person, ob er hinsichtlich des Typischen in That und Wort eine solche providentielle Leitung und Einwirkung Gottes, daß der Typus eine reale Wahrheit habe und nicht etwa

lediglich durch willkürliches Pressen eines Wortes erfunden werde, anerkenne. Auch ich lehne eine „Gläubigkeit, welche mit dem bessern Wissen und Gewissen im Widerstreit ist“ (S. 134) ab; aber wir wollen uns doch hüten, mit so harten Worten denen wehe zu thun, welche um des Gewissens willen, im Glauben an die göttliche Art des biblischen Wortes, auch in diesen schwierigen Dingen nach einem Wissen, das mit der Gläubigkeit nicht nur sich verträgt, sondern in gesegnetem Wechselverhältnis sich befindet, aufrichtig und fleißig trachten.

Eine allgemeine Erörterung dieser schwierigen Materie würde uns hier aber zu weit führen; dem Verfasser werden meine Anschauungen, die ich wiederholt und ausführlich dargelegt habe, vielleicht nicht unbekannt sein. Ich möchte nur einige significante Beispiele herausheben. Zu den willkürlichen Citaten rechnet der Verfasser auch Jes. 7, 14 (Matth. 1, 23); die prophetische Stelle sei „gar nicht messianisch“. Dagegen hat Ewald jede Erklärung als falsch bezeichnet, welche dort nicht den werdenden Messias finde. Und mit Recht hat Ewald sofort auf Kap. 8 u. 9 hingewiesen, um sein Urtheil textgemäß zu begründen. Es ist doch wol keinem Zweifel unterworfen, daß der Immanuel in Kap. 8 eine weit höhere Bedeutung erhält, als er zunächst in Kap. 7 hat. Die Weißagung wächst in sich selbst, sie vertieft und weitet sich; und gerade dieses Wachstum ihres inneren Lebens macht uns die ethischen und geschichtlichen Gesetze ihrer gottmenschlichen Entwickelung anschaulich. Aber der Keim dessen, was Kap. 8 u. 9 in herrlicher Fülle entfaltet wird, liegt schon in Kap. 7, in dem messianischen Worte V. 14, dessen typische und doch auch über den bloßen Typus hinausgehende Bedeutung, wie ich nicht zweifele, schon dem Micha bei seiner Weißagung (5, 2) vorschwebt.

Mit Unrecht soll ferner Hos. 11, 1 (Matth. 2, 15) citirt sein. Gewiß genug ist freilich, daß Hosea nicht von dem Messias, sondern von dem Volke, dem Sohne, welchen sein Gott aus Aegypten gerufen hat, redet. Aber ist hiemit die Sache erledigt? Auch wenn die Flucht nach Aegypten nur eine „Legende“ wäre, würde doch im Sinne des evangelischen Schriftstellers ein wahres Recht zu jenem Citate vorliegen und es sich hiebei nicht um rein willkürliches Pressen eines Wortes handeln, weil in Wahrheit der

Messias dasjenige voll und wirklich ist, was das erwählte Volk nur unvollkommen, in typischer Präformation war, nämlich der Sohn Gottes. Die volle antitypische Realisirung der Idee des Gottessohnes in dem Messias ist der völlig wahre Grund für die Berechtigung jenes Citats, gleichwie andere prophetische Stellen, die von dem Menschen (Ps. 8), von dem Knechte Gottes, von dem Könige des Gottesvolkes handeln, mit voller Wahrheit im Neuen Testamente als messianisch gebraucht werden, weil der Messias in Wahrheit jene Ideen persönlich zur Darstellung bringt. Sind doch schon im Gebiete der alttestamentlichen Weißagung jene Ideen hier und da über das Maß des Typischen hinausgehoben und zu directen Weißagungen (Ps. 2. 110. Jes. 53) erwachsen.

In den folgenden Kapiteln, welche der logischen Erklärung, der Realerklärung und der Ermittelung des Zweckes einer ganzen Schrift, als den weiteren Operationen des Auslegers gewidmet sind, bleibt der Verfasser mit Recht bei seiner schon vorhin dargelegten und in ihrer klaren, lehrreichen Art anerkannten Methode. Soll etwas besonderes hervorgehoben werden, so mag gerühmt werden, daß er z. B. bei seiner Anleitung zur Behandlung der Parabeln treffend nachweist, wie fehlerhaft es sei, solche Züge, welche nur zur Ausmalung des Bildes dienen, denjenigen gleich zu achten, welche die wirkliche Idee darstellen sollen. Mit nüchternem Sinne und feinem Takte tritt der Verfasser den Künsteleien einer jene Grenzen überschreitenden Auslegungsweise entgegen. —

Wie ich im Anfang dieser Anzeige geurtheilt habe, daß das Kapitel über Ermittelung der Intention einer ganzen Schrift — Lehrschriften, historische Schriften und die Apokalypse werden besonders behandelt — richtiger bei der gleichartigen Erörterung hinsichtlich einzelner Abschnitte der verschiedenen Schriften seine Stelle gefunden haben würde, so möchte ich jetzt, ohne auf die immerhin disputabeln Details jenes Kapitels weiter einzugehen, zu dem dritten, das religiöse Verständnis beschreibenden Haupttheile von demjenigen aus gelangen, was der Verfasser noch im zweiten Haupttheile über den Einfluß des religiösen Gemeingeistes auf die historische Darstellung bei neutestamentlichen Schriftstellern sagt. Offenbar hängen diese Dinge unter einander enge zusammen; und

der Verfasser selbst hat in seiner klaren, aufrichtigen Weise dafür gesorgt, das es uns nicht an concreten Anhaltspunkten fehle.

In der biblischen Geschichtschreibung findet der Verfasser einen religiösen Pragmatismus, welcher im Alten Testamente bestimmter als ein theokratischer sich darstelle, und welcher auch im Neuen Testament durch die unmittelbare Beziehung aller Dinge auf Gott und Ableitung derselben von Gott sich geltend mache (S. 238). Dies ist eine wichtige, mit Recht hervorgehobene Wahrheit; aber es handelt sich bei den biblischen Schriften, als Urkunden der Offenbarung, keineswegs um einen auf die Geschichtschreibung beschränkten religiösen Pragmatismus, sondern vielmehr um eine religiöse Grundanschauung und Grundstimmung, welche für die gesamte biblische Literatur maßgebend ist. Man kann sagen, daß in der Reinheit, Wahrheit und Kräftigkeit dieser religiösen Grundstimmung die kanonische Dignität und Autorität der biblischen Bücher beruht. Lehre, Geschichte, Weißagung — alles steht auf dem festen Grunde des reinen Gottesbewußtseins und, alles empfängt seine bleibende vorbildliche, mustergültige Bedeutung durch die Beziehung auf das Heil und die Heilsordnung Gottes. Dies zu betonen, habe ich das größte Interesse, weil ich von hier aus — im nicht zu verleugnenden Unterschiede von dem geehrten Verfasser — neben der vollen Freiheit und Unbefangenheit wissenschaftlicher Forschung und Kritik auch diejenige fromme Unterordnung unter das heilige Schriftwort gewahrt finde, welche bei dem Verfasser, wie mir scheint, zu sehr in den Hintergrund tritt. Zuvörderst ergibt sich von dem bezeichneten Standpunkte aus das volle Recht des Schriftforschers alle nicht zum religiösen Pragmatismus der Heilsordnung gehörigen Dinge, z. B. geschichtliche, naturwissenschaftliche u. dgl., mit vollkommner Freiheit aus unserem vielleicht besseren Wissen zu beurtheilen. Sodann aber ergibt sich auch für die Beurkundung und Bezeugung des Religiösen selbst in dem von den Schriftstellern anerkannten theonomischen und soteriologischen Pragmatismus das Gesetz, nach welchem die theologische, ebenso fromme, wie wissenschaftliche Schriftforschung jene heiligen Urkunden behandeln und beurtheilen soll. Vermöge ihrer religiösen Eigenart gewähren uns die biblischen Schriften selbst den geeigneten Maßstab; denn sie haben ihr eigen-

tümliches Maß. Dies gilt auch wegen der beiden concreten Punkte, über welche der Verfasser sich äußert, ich meine das Legendenhafte im Neuen Testamente und die Wunder. Ich freue mich, daß er wenigstens nicht grundsätzlich jeden Wunderbericht für legendenhaft ansieht, vielmehr — wenn ich ihn recht verstehe — in der neutestamentlichen Geschichte dem wirklichen Wunder seinen Raum lassen will.

Was das Legendenhafte anlangt, so stellt der Verfasser, nachdem er namentlich auf die Vergleichung eines derartigen Berichtes mit andern, dieselbe Sache betreffenden Zeugnissen hingewiesen hat, folgende Indicien auf: gehäufte Traumoffenbarungen (wie Matth. 1,7), Engelerscheinungen, Mirakel („bei welchen das Unnatürliche, Seltsame in den Vordergrund tritt"), Nachbildungen von alttestamentlichen Weißagungen und Typen, endlich starke Widersprüche und Unklarheiten in den verschiedenen Berichten. Bei diesem letzten Kriterium wird die Auferstehungs- und die Verklärungsgeschichte genannt.

In Betreff des Wunders recensirt der Verfasser die verschiedenen Erklärungsweisen: die orthodoxe, die natürliche, die mystische (durch Magnetismus u. dgl.), die mythische. Er selbst entscheidet sich für keine derselben unbedingt, fordert vielmehr Erörterung jedes einzelnen Falles und gelangt mit ehrenwerther Aufrichtigkeit zu dem Geständnis, daß die Frage nach dem wirklich Thatsächlichen gewöhnlich nur ein non liquet zur Antwort erhalte, da bei jeder Erklärung doch ein irrationaler Rest sich zeige.

Daß ich meines Ortes anders zu diesen Dingen stehe, ist aus dem Bishergesagten schon ersichtlich. Ich bekenne mich zu der Auffassung, welche der Verfasser die orthodoxe nennt. Die von ihm für das Legendenhafte angegebenen Indicien scheinen mir recht unsicher zu sein. Traumoffenbarung an sich selbst beanstandet der Verfasser nicht; nur die Häufung derselben soll Verdacht erregen. Aber wer gibt uns das entscheidende Maß? Es können doch auch die Gelegenheiten zu wirklichen Traumoffenbarungen sich häufen. Und wenn man das Dasein und den Dienst der Engel anerkennt — ich setze dies bei dem Verfasser voraus —, warum dann nicht auch eine Engelerscheinung? Richtig ist es, wenn

der Verfasser das Mirakel, im Unterschiede vom Wunder, in das Gebiet der Legende verweist. Die Mirakelerzählung ist apokryphisch, nicht kanonisch. Aber die beiden letzten Kriterien erscheinen wieder unsicher, denn es fragt sich, ob eine vermeintliche Nachbildung nach alttestamentlichen Weißagungen und Typen nicht vielmehr eine richtige Aufweisung der Erfüllung und des Antitypus ist, und endlich können Widersprüche in verschiedenen Berichten und Unklarheiten bei der Bezeugung geschichtlicher Thatsachen wohl getragen werden und mögen immerhin zu einem non liquet wegen dieses oder jenes Umstandes führen, aber sie zwingen nicht zu dem Urtheile, daß die ganze berichtete Thatsache in das Gebiet der Sage zu verweisen sei.

Soll ich — was billig scheint — diesen überwiegend ablehnenden Bemerkungen eine Andeutung meiner eigenen Ansicht beifügen, so meine ich, daß unser Urtheil sowol über das Legendenhafte als auch über die Wunder von zwei zusammentreffenden Seiten her sich ergeben muß. Es wird einerseits auf den durch literarhistorische Kritik zu bestimmenden Werth der Bezeugung, andererseits auf die innere, mit evangelischem, an der heiligen Schrift selbst genährtem und gebildetem Geiste zu bemessenden Werth des Bezeugten ankommen. Von beiden Seiten her ergibt sich für das Nicht-Legendenhafte, sondern die geschichtliche Thatsächlichkeit der Auferstehung des Herrn eine Bürgschaft wie bei keinem andern Wunder. Alle Schriftsteller des Neuen Testaments, mögen sie geschichtlich über die Sache berichten oder lehrhaft darauf Bezug nehmen, geben hier einstimmig Zeugniß. Gleicherweise erscheint diese Thatsache ihrer inneren Dignität nach als die wesentliche Grundlage der geistlichen Heilswahrheit, als der Quellpunkt für das ganze Leben der Kirche. Die Wahrheit jener Thatsache erprobt sich dann auch dadurch, daß man an den entgegengestellten Hypothesen, wenn man sie unbefangen würdigt, eine unerträgliche Künstelei wahrnimmt. So erscheint die Auferstehungsgeschichte, auch von dem methodologischen Gesichtspunkte aus betrachtet, nach allen Seiten hin als ein mustergültiges Beispiel. In ähnlicher Weise wird man zum Urtheil über alle im Neuen Testamente berichteten Wunder gelangen müssen. Die Bezeugung der Kindheitsgeschichte des Herrn z. B. hat nach dem

wohlbegründeten Ausspruche der Kritik nicht denselben Grad der Zuverlässigkeit, wie die Bezeugung des öffentlichen Lebens des Herrn. Auch ihrem inneren Werthe nach steht sie laut Apg. 1, 21 f. dem Hauptinhalte der evangelischen Botschaft nicht gleich. Hier ergibt sich somit die Möglichkeit, daß legendenhafte Züge vorhanden seien. Ein wesentliches Kriterium für die einzeln in's Auge zu fassenden Fälle hat der Verfasser durch seine Unterscheidung des Mirakels von dem Wunder bezeichnet. Es wird zu fragen sein, ob dieser oder jener Zug in der Kindheitsgeschichte, ob dies oder jenes aus dem weiteren Leben des Herrn und aus der apostolischen Zeit berichtete Wunder die Kriterien des Legendenhaften zeige, und um dem kritischen Urtheil objectivische Sicherheit zu verschaffen, wird es darauf ankommen, namentlich durch Vergleichung der apokryphischen Mirakel mit den neutestamentlichen Wunderberichten gewisse Normen zu finden. Für das evangelische, durch den Geist der heiligen Schrift gebildete Urtheil steht zunächst im allgemeinen die Norm fest, daß jedes echte Wunder in seinem Zusammenhange mit der Heilsordnung Gottes seine Gewähr hat. Wunder des Spiels, der Ostentation, sind deshalb undenkbar; sie sind legendenhafte Mirakel. Vermöge des Zusammenhanges mit der Heilsordnung ergibt sich ferner für die wirklichen, heiligen Wunder, welche selbst als Thatsachen der Gründung des Heiles in der Welt sich ausweisen müssen, ihre Correlation mit dem Glauben der Betheiligten (Matth. 13, 58. 17, 20. Mark. 6, 5; 9, 23. Apg. 14, 9).

Hier liegt der ethische Gegensatz gegen das Magische der Mirakel. Das Mirakel gibt sich als pure Wirkung einer rein willkürlichen, an keine heilige Ordnung gebundenen Macht. In dem wirklichen Wunder muß auf irgend eine Weise der heilige und heilsame Liebeswille Gottes sich offenbaren. Ja, die keusche Ordnung der wirklichen Wunder muß auch auf ihrer Naturseite zu erkennen sein; denn auch die Naturordnung steht in lebendigem Zusammenhange mit der Ordnung des geistigen Lebens und des übernatürlichen Heils. Ist es wahr, daß die Naturordnung durch die Sünde mitbetroffen ist, so wird sie auch von den Mächten der Erlösung und von den Thatsachen des Heils, zu welchen die neutestamentlichen Wunder gehören, mitbetroffen (Röm. 8). Die

Heilsordnung erhebt sich auf dem Boden der Naturordnung, denn die Erlösung hat ihre Voraussetzung in der Schöpfung. Daraus folgt, daß das wirkliche, geschichtliche Wunder, im Gegensatze zu dem legendenhaften Mirakel, auch mit der Naturordnung in einem Zusammenhang bleibt, mit ihr — wenn ich so sagen darf — Fühlung behält. Mit andern Worten: das wahre Wunder ist immer ein relatives, im Verhältnis zu dem absoluten Wunder der Weltschöpfung, während das Magische der legendenhaften Mirakel diese Relativität verleugnet, so daß das Mirakel wie eine andere partielle Weltschöpfung erscheint. Ein wahres Wunder ist es also z. B., wenn ein Kranker durch das Wort des Herrn gesund gemacht, wenn der Jüngling zu Nain aus dem Tode zurückgerufen wird, denn hiebei handelt es sich um die Herstellung des durch die Schöpfungsordnung Gesetzten; aber ein Mirakel würde es sein und eine Legende würde uns erzählt werden, wenn wir etwa lasen, daß der Herr oder ein Apostel aus einem Erdenkloß ein Thier oder einen Menschen schöpferisch gemacht hätte. —

Mag es hieran genug sein; es kommt mir hier nur auf Andeutungen an, welche in der That mehr in einem methodologischen, als in einem materiellen Interesse gegeben werden, wie auch für den Verfasser mit Recht der methodologische Gesichtspunkt maßgebend bleibt. Herzlich wünsche ich, daß er meine Andeutungen nicht als „apologetische Künstelei", welche ich mit ihm verwerfe, taxiren möge; vollkommen theile ich seine Ueberzeugung, daß keine fromme Phrase, die in dem richtig ausgelegten Schriftwort keinen Halt hat, der Kirche nützen kann — ich weiß wohl, was Calvin einmal eine aedificatio ruinosa genannt hat, und habe gelegentlich an dies schöne Wort erinnert — und herzlich wünsche ich mit dem Verfasser ein treues Zusammenwirken der Männer der Wissenschaft und der Praxis. Die wissenschaftliche Begründung und Leitung der theologischen Praxis ist eine eigentümliche Ehre und ein reicher Segen unserer evangelischen Kirche. Gott gebe, daß von beiden Seiten dieser Segen gewahrt und gemehrt werde!

Hannover. Dr. F. Düsterdieck.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1875, zweites Heft.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1875.

Abhandlungen.

1.

Die Berechtigung der Theologie als eines nothwendigen Gliedes im Gesamtorganismus der Wissenschaft.

Vortrag auf der Conferenz zu Meißen am 10. Juni 1874

von

D. Gustav Baur.

Es sind jetzt sechsundsiebenzig Jahre, daß Kant seine Schrift über „den Streit der Facultäten" veröffentlicht hat. Seit fünf Jahren hatte er über religiöse Fragen nichts erscheinen lassen. Es war ihm verleidet worden durch jenes ungnädige Schreiben, welches am 1. October 1794 „auf Sr. königl. Majestät allergnädigsten Specialbefehl" und auf Grund jenes am 9. Juli 1788 publicirten famosen Religionsedictes der Minister Woellner an ihn gerichtet hatte, und in welchem namentlich der 1793 erschienenen „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" der Vorwurf gemacht worden war, daß Kant seine „Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums misbraucht" habe. Um ähnlichen Vorwürfen für die Zukunft auf das sicherste vorzubeugen, erklärte Kant in seiner allerunterthänigsten Verantwortung feierlichst, „daß er sich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend,

es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowol in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde". Indem er aber diese Erklärung ausdrücklich als Sr. königl. Majestät getreuester Unterthan abgab, wollte er damit nicht der Freiheit seines Urtheils auf immer, sondern nur so lange Se. Majestät am Leben wäre, entsagt haben Als daher Friedrich Wilhelm III. am 16. November 1797 seinem Vater gefolgt war, und durch einen seiner ersten Regierungsacte das Religionsedict aufgehoben hatte, beeilte sich Kant unter „einer aufgeklärten, den menschlichen Geist seiner Fesseln entschlagenden und eben durch diese Freiheit im Denken, desto bereitwilliger Gehorsam zu bewirken geeigneten Regierung" in der genannten Schrift seine Ansicht über das Recht, welches der Philosophie im Gesamtorganismus der Wissenschaften zusteht, freimüthig auszusprechen, oder — was dasselbe sagt, da ihm die Universität ein jenem Organismus entsprechendes gelehrtes Gemeinwesen ist — das wechselseitige Verhältnis der Facultäten zu erörtern. Die drei alten Facultäten haben nach ihm das mit einander gemein, daß die von ihnen gepflegten Disciplinen darauf gerichtet sind, in den verschiedenen Gebieten des menschlichen Lebens auf dieses einen förderlichen Einfluß zu üben; und weil die die Universitäten gründende und erhaltende Staatsregierung dabei am meisten interessirt ist, so hat sie jene Facultäten als die oberen bezeichnet. Ihre Gliederung entspricht den drei wesentlichen Triebfedern für die Einwirkung auf das Leben des Volkes, zuerst dem ewigen Wohl eines jeden, dann seinem bürgerlichen, als eines Gliedes der Gesellschaft, und endlich dem Leibeswohl. Neben diesen drei Facultäten muß es aber zum gelehrten Gemeinwesen der Universität durchaus noch eine vierte geben, „die in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig, keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurtheilen die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. h. mit der Wahrheit, zu thun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß; weil ohne eine solche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung selbst) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist, und keine Befehle etwas für wahr zu halten (kein crede, sondern nur ein einfaches credo) annimmt."

Diese vierte Facultät ist eben die philosophische. Die übrigen Facultäten fangen gegen sie einen gesetzwidrigen Streit an, wenn sie unter Berufung auf die Autorität der von der Regierung entweder unmittelbar gegebenen oder doch anerkannten Gesetze, von welchen sie abhängig sind, die freie wissenschaftliche Bewegung hemmen wollen; dagegen ist es ein ganz gesetzmäßiges Verlangen der philosophischen Facultät, daß sie die Gesetze und Lehren der übrigen beurtheile und prüfe, damit sie der Wahrheit näher gebracht werden und dieses auch den von jenen Facultäten für die Leitung und Förderung der verschiedenen Gebiete des menschlichen Lebens auszubildenden Beamten zugute komme. Doch wirkt sie auf die letzteren eben nur mittelbar, durch die die Vorbildung derselben leitenden Facultäten, unmittelbar wirkt sie nur auf diese im akademischen Organismus mit ihr verbundenen Facultäten selbst; und die philosophische Facultät würde auf eine gesetzwidrige Weise die Grenzen ihres Berufes überschreiten, wenn sie Geistliche, Rechtsbeamte und Aerzte unmittelbar veranlassen wollte, statt der von der Regierung ihnen zum Vortrage anvertrauten Lehren die von der Philosophie empfohlenen zu verkünden. Es hängt mit dem Standpunkte Kants zusammen, auf welchem das isolirte Subject dem es umgebenden reichen Leben sich kritisirend gegenüberstellt, daß er den Beruf der übrigen Facultäten zu banausisch und den der philosophischen zu ideal auffaßt, daß er dort zu wenig Wissenschaft und Wahrheit findet, und diese zu ausschließlich der philosophischen Facultät vindicirt. Aber indem er für das Recht der Philosophie auf freie Erforschung und Darstellung der Wahrheit streitet, ist er weit entfernt, den anderen Facultäten ihre eigentümliche Berufssphäre und ihre Berechtigung als nothwendiger Glieder im wissenschaftlichen Gesamtorganismus streitig zu machen. Ja auch darüber, daß die philosophische Facultät trotz des großen Vorzugs der Freiheit die untere genannt wird, tröstet er sich, indem er die Ursache davon in der Natur des Menschen findet, „daß nämlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demütiger Diener eines anderen ist, sich doch vornehmer dünkt, als ein anderer, der zwar frei ist, aber niemandem zu befehlen hat". Und was insbesondere die theologische Facultät angeht, so findet er es der Vernunft ent-

sprechend, daß sie, deren Ziel das ewige Wohl des Menschen ist, in der Rangordnung die erste Stelle einnehme, dann die der Juristen und zuletzt die medicinische Facultät folge, wenn auch dem Naturinstincte nach dem Menschen der Arzt, weil dieser ihm sein Leben fristet, der wichtigste Mann sein würde.

Wie ist seitdem die einstige Königin unter den Facultäten zum Aschenbrödel geworden? Sie hat nicht verschmäht, von der Philosophie zu lernen, sondern hat es sich mit Kant und Fichte, mit Schelling und Hegel, mit Fries und Herbart sauer werden lassen, mit einem ihrer philosophischsten Vertreter überzeugt, daß man um die Systeme, in welchen der philosophische Gedanke einer Zeit oder einer Zeitrichtung seinen prägnantesten Ausdruck gefunden hat, nicht herum komme, sondern durch sie hindurch müsse. Und andererseits hat sie verlernt, zur Beschränkung einer ihr gefährlich dünkenden philosophischen Speculation den weltlichen Arm anzurufen, und die Anklage, welche im Jahre 1853 gegen Kuno Fischer in Heidelberg erhoben worden ist, dürfte in der neueren Geschichte der Universitäten des protestantischen Deutschlands ziemlich allein stehen. Gleichwol ist sie von der Philosophie, für welche damals Kant neben den älteren Schwestern einen bescheidenen Raum zu freier Bewegung erkämpfen wollte, gegenwärtig auf das Altentheil gesetzt; und wenn ihr in akademischen Personalbeständen und Lectionsverzeichnissen und bei akademischen Feierlichkeiten noch der Vortritt eingeräumt wird, so scheint das vielfach zu geschehen, weil man sie als auf dem Aussterbe-Etat stehend betrachtet, weil man ihr bereits die facies Hippocratica anzusehen glaubt und überzeugt ist, daß sie es überhaupt nicht lange mehr machen werde. In der That hört man vor der Thür schon die Füße derer, welche sie zu begraben gedenken. Paul de Lagarde, obwol selbst Doctor der Theologie, findet, daß „die jetzt bestehenden theologischen Facultäten unhaltbar" und die Professoren der Theologie durch den von ihnen bei der Erwerbung der Licentiatur geleisteten Eid auf eine Weise gebunden sind, welche die von ihnen vertretene Theologie aus der Reihe wissenschaftlicher Disciplinen ausschließt. David Strauß hat schon 1840, wo er noch den wesentlichen Inhalt des Glaubens, welchen das idiotische Bewußtsein in der Form der Vor-

stellung festhält, als ein Wissender in der Form des Denkens zu besitzen meinte, an seinem eigenen Beispiele zeigen zu können geglaubt, daß das theologische Studium, sonst das Mittel, sich zum Kirchendienste zu befähigen, jetzt der geradeste Weg sei, sich dazu unfähig zu machen; daß dagegen die Schusterbank, die Schreibstube und wo man sonst am sichersten vor dem Eindringen der Wissenschaft verwahrt ist, heutzutage bessere Vorübungsplätze für das Predigtamt seien, als die Universitäten und Seminarien, und daß religiöse Idioten und theologische Autodidakten, die Vorsteher und Sprecher der Pietistenstunden die Geistlichen der Zukunft seien. Und wenigstens bei dem ersten dieser Sätze wird ihm neuerdings von einem Professor der Theologie, Franz Overbeck in Basel, secundirt, welcher behauptet, daß der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen ein unauflöslicher sei, und daß darum die Wissenschaft auf die Religion nur zerstörend wirken könne. Zuletzt aber macht die heutzutage in den Vordergrund der wissenschaftlichen Bewegung getretene Naturwissenschaft alle Anstalt, den lebendigen persönlichen Gott selbst, der ihr nichts ist als das die unbekannte Größe bezeichnende X in der wissenschaftlichen Formel, zu beseitigen und alle Religion als ein Product menschlicher Selbsttäuschung darzustellen, womit dann der Theologie sogar jedes reale Object entzogen wäre. Also: unberechtigt, im Organismus der Wissenschaft ein integrirendes Glied zu bilden; unfähig, ihren Gegenstand auf eine förderliche Weise zu behandeln, ja eines wirklichen Gegenstandes entbehrend — das wäre das dreifache Signalement, welches die auf ihre Gründlichkeit, Strenge und Consequenz vertrauende Wissenschaft der Theologie auf ihrem Todesschein ausgestellt hat.

Die Theologie könnte sich bei der Thatsache beruhigen, daß sie trotzalledem eben doch noch lebt, und daß sie auch früher schon aus ähnlichen Kämpfen verjüngt und neugestärkt hervorgegangen ist. Sie könnte es erquicklicher finden, unbekümmert um solche Angriffe, nach wie vor ihre Arbeit in der Stille zu thun, und des Segens, welcher sie noch immer begleitet, sich zu trösten. Aber da sie einmal zum Kampfe um ihr Dasein aufgerufen ist, so ist es auch in der Ordnung, daß sie über das Recht ihres Daseins denen gegenüber, welche es bestreiten, sich klar werde. Sie ist einmal in eine apo-

logetische Stellung hineingedrängt, und es ist nicht fein, daß ihre Vertreter von denen, durch welche es geschehen ist, als Apologeten verhöhnt werden, wol weil man meint, sie thäten besser, den aussichtslosen Kampf aufzugeben und vor dem übermächtigen Feind ohne weiteres die Fahne zu senken.

Fangen wir mit der letzten der vorhin berührten Fragen an, als mit derjenigen, deren Beantwortung auch die der übrigen präjudicirt, mit der Frage also, ob die Theologie überhaupt noch ein reales Object habe. Die moderne Naturwissenschaft leugnet dies wol in der Mehrzahl ihrer Vertreter, indem sie behauptet, daß der Glaube an Gott eine leere Einbildung und der Gottesbegriff selbst nur der Lückenbüßer sei, welchen geistige Beschränktheit und Trägheit da einschiebe, wo die Wissenschaft für's erste noch an einer Grenze ankommt. Sie gibt vor, zu dieser Behauptung durch wissenschaftlich festgestellte und ganz unbestreitbare Thatsachen geführt worden zu sein. Gleichwol hat Strauß diese Weltanschauung, zu welcher er selbst in der letzten materialistischen Phase seiner Entwickelung sich bekannt hat, sehr treffend nur als einen neuen Glauben dem alten Glauben gegenübergestellt. Ob jener Glaube wirklich neu ist, das ist freilich sehr fraglich; daß er aber ein Glaube ist, den man nach subjectiven Bedingungen und Bedürfnissen annimmt oder abweist, und nicht ein mit objectiver Gewalt zwingendes Wissen, das steht fest. Vier Punkte sind es vornehmlich, bei welchen der ungläubigen Wissenschaft der Faden ihrer Beweisführung abreißt und sie den Glauben herbeiziehen muß, um ihn wieder anzuknüpfen. Sie werden bezeichnet durch die Fragen, wie aus dem Unorganischen das Organische hervorgeht, aus dem Unbewußten das Bewußte, aus der Naturnothwendigkeit die freie Selbstbestimmung und aus einem blindwirkenden Stoff ein zweckmäßiges Weltganze. An allen diesen Punkten bekennt die Wissenschaft, welche keine andere Realität anerkennt, als die Materie, daß sie für ihre Ansicht, es gehe auch hier alles auf dem Wege der natürlichen Entwickelung des Stoffes vor sich, zur Zeit noch keine Beweise habe; sie glaubt also vorläufig nur daran und tröstet sich und vertröstet uns mit der Hoffnung, daß die jetzt noch fehlenden Mittelglieder gewiß noch einmal werden gefunden werden. Nun,

wenn einer von ihren Vertretern uns sagt, daß lediglich der chemisch-mechanische Act der Verbrennung die thierische Dampfmaschine in Bewegung erhält, so wollen wir ihm das glauben, wenn erst die Chemie einen thierischen Organismus nicht bloß zerlegt, sondern ihn nach Ehren-Wagners Recept in der Retorte erzeugt haben wird. Die Versicherung, welche, um den hinderlichen Unterschied zwischen dem Unbewußten und Bewußten in bequemen Fluß zu bringen, gewagt worden ist, daß auch der Stein eine Art von Gefühl habe, wird uns auch nicht imponiren. Nicht mehr will die Hinweisung auf ein bei manchen Thieren sich regendes Ehr- und Pflichtgefühl so lange bedeuten, als man nicht Hunde und Pferde wegen ihrer Pflichtwidrigkeiten als zurechnungsfähige Individuen vor Gericht stellt. Und wie gar in eine blinde und bewußtlose Materie Zweckmäßigkeit hineinkommen soll, wenn nicht das menschliche Denken sie nur hineinlegt, oder wenn nicht ein schöpferischer Gedanke, durch welchen die Welt entstanden ist, sie von Anfang an hineingelegt hat, das ist uns vollends unerfindlich. Was hat eine solche Wissenschaft für ein Recht, diejenigen zu verachten, welche, wenn dem doch einmal geglaubt werden muß, es vorziehen, an einen lebendigen persönlichen Gott zu glauben, der das bedingende Sein in allem bedingten Dasein ist, der den Menschen von den übrigen Erdgeschöpfen dadurch unterschieden hat, daß er ihm Geist von seinem Geiste einhauchte und das Gesetz seines heiligen Willens in das Herz gab, und der kraft seines allmächtigen Weisheitswillens alles seinem Zwecke entgegenlenkt? Die Verkünder des neuen Glaubens glauben zwar im stolzen Bewußtsein, wie Wir es doch zuletzt so herrlich weit gebracht, als ob dieses „Wir" die rechte Blume der geistigen Aristokratie in sich schließe, auf alle anderen als auf Heuchler und Idioten herabsehen zu dürfen. Aber auch für diesen Glauben sollte es ihnen schwer werden, den Beweis der Thatsachen aufzubringen, auf welchen sie doch das Hauptgewicht legen. Sie sehen nicht, wie zu ihrem stolzen „Wir" sehr fragliche Gestalten von wenig aristokratischer Haltung sich gesellen, wie der neue Glaube die unendliche Mehrzahl seiner Bekenner aus der rohen Masse empfängt, die gemeint ist, mit der in der Studirstube ausgedachten materialistischen Theorie Ernst zu machen und im Leben aus ihr die praktische Con-

sequenz zu ziehen. Und sie hören nicht, was Goethe, der für das Thatsächliche ein so offenes und scharfes Auge und ein so feines Verständnis hat, und auf den sie sich sonst gerne berufen, ihnen bezeugt: „Das eigentliche einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Conflict des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag." Und was von den geschichtlichen Epochen im ganzen gilt, das gilt auch von den hervorragenden epochemachenden geschichtlichen Persönlichkeiten; aus den heiligen Tiefen des Glaubens haben sie die schöpferischen Gedanken und die Kraft des Willens geschöpft, welche sie zu einem dauernd nachwirkenden heilsamen Einfluß auf unser Geschlecht befähigten. Um von denen zu schweigen, deren besonderer Beruf die Pflege und Förderung des Glaubens war, so beruht doch die Größe, welche Dante nicht bloß vor Bocaccio, sondern auch vor Petrarca voraus hat, wesentlich auf dem Ernst und der Innigkeit seines Glaubens. Ebenso wird Shakespeare seinen tiefen Glauben an die furchtbare Macht, die richtend im Verborgenen wacht, und deren Wirken er in so erschütternder Weise darzustellen weiß, über seine Zeitgenossen Marlow, Beaumont und Fletcher erhoben. Der gläubige Milton schafft in seinem verlorenen Paradies seinem Volke eine Quelle fortwährender geistiger Erhebung und überläßt es dem Skeptiker Butler, den frivolen Hof Karls II. mit seinen Witzen über das Christentum der Puritaner zu amüsiren. Und auf demselben Grunde beruht es, wenn wir Händel und Sebastian Bach für größere Musiker halten, als Verdi und Offenbach; Leibnitz und Kant für größere Philosophen als La Mettrie und Holbach; Stein für einen größeren Politiker, wenn auch für einen schlechteren Diplomaten, als Gentz und Talleyrand. Sollen wir den Glauben, der als die eigentlich treibende, erhebende und fördernde

Macht im Völkerleben sich thatsächlich erwiesen hat, aufgeben zu Gunsten einer Theorie, deren praktische Vertreter immer nur für den Besen der vernichtenden Kritik der Thatsachen gearbeitet haben? Nicht vielmehr gegenüber dem jetzt als die alleinige Wahrheit angepriesenen Monismus, welcher überall nur die natürliche und naturnothwendige Entwickelung der Materie finden will, an dem Dualismus festhalten, welcher nicht, wie Strauß behauptet, auf einer bestreitbaren theoretischen Unterscheidung zwischen Leib und Seele beruht, sondern auf der unbestreitbaren Thatsache des Bewußtseins, daß dem natürlichen Leben ein Leben freier Selbstbestimmung gegenübersteht, welches als auf seine Quelle auf ein von der Welt unterschiedenes und die Welt allmächtig bestimmendes höchstes Wesen zurückführt und von dem Glauben an dieses seine beste Kraft empfängt? Auch die Vertreter des Materialismus können von dieser Thatsache des Bewußtseins sich nicht losmachen. Und wir wollen sie darum nicht tadeln, wollen nicht mit unberechtigter Consequenzmacherei aus ihrem theoretischen auf praktischen Materialismus schließen; wollen vielmehr ihrer glücklichen Inconsequenz, des Widerspruches, in welchem ihr Leben und unbefangene Aeußerungen ihres Bewußtseins mit den Sätzen ihres Systems stehen, uns freuen, weil sie damit beweisen, daß sie besser sind, als ihr System. Als im Jahre 1848 in der Nationalversammlung zu Frankfurt die Hoffnung der besten Männer, daß damals schon gelingen werde, was uns jetzt mit Gottes Hülfe geworden ist, die Herstellung eines einheitlichen deutschen Reiches, schon nach den ersten Monaten bedeutend herabgestimmt wurde und die gedrückte Stimmung auch in ihren Reden sich kundgab, da meinte mein damaliger College Karl Vogt, man merke es den Reden des Hamburger Abgeordneten Gabriel Riesser an, daß er das kräftige Rindfleisch seiner Vaterstadt zu lange habe entbehren müssen. Und das war gut materialistisch geredet: dem Materialismus verwandelt sich folgerichtig ein jeder sittliche Defect in eine mangelhafte Ernährung, und Pädagogik und Ethik gehen ihm in die Diätetik auf. Wie aber stimmt in Straußens Neuem Glauben zu der materialistischen Theorie des ersten Theils die Forderung der Strafe, ja der Todesstrafe im zweiten? — wenn denn doch die Strafe infolge einer

sittlichen Zurechnung verhängt und nicht etwa nur aus dem Kampf um's Dasein folgen soll, in welchem der Stärkere des ihm unbequemen Schwächeren so lange sich entledigt, bis dieser die Macht gewinnt, den Spieß umzukehren. Und gar der Anhang, in welchem der Verfasser seine ästhetische Begeisterung ausspricht für die ewigen Kunstwerke Haydns, Mozarts und Beethovens, Goethe's und Schillers, ist ja ein großer Protest gegen die vorher entwickelte Weltanschauung und gemahnt uns wie ein Rest edeler Güter, welcher ein in eine öde und trostlose Wüste Verschlagener aus der Heimat noch gerettet hat. Sollte ein so scharfer Denker den Widerspruch nicht gemerkt haben, in welchen er sich dadurch mit seiner materialistischen Theorie gesetzt hat? Denn die wahre Kunst, die er festhalten will, steht ja doch mit der Religion, die er aufgegeben hat, in dem innigsten Zusammenhange. Was die Kunst im schönen Bilde uns zeigt, daß das Einzelne zur allgemeinen Weise erhoben ist, in einer endlichen sinnlichen Form ein ewiger geistiger Gehalt sich darstellt, das soll durch die Religion in Gesinnung und Leben That und Wahrheit werden. Darum hat auf allen Gebieten des künstlerischen Schaffens gerade die religiöse Kunst das Größte geleistet. Und wie merkwürdig, daß Strauß eine so unbefangene Freude gerade über Haydns Schöpfung äußert, deren großes Thema ist: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und seiner Hände Werk reicht an das Firmament!" Man sollte meinen, schon die Freude an dieser Schöpfung müßte ihm eine Weltanschauung verdächtig gemacht haben, welche den Schöpfungsbegriff aufhebt, und mit welcher ebenso wenig, wie die Religion und die sittliche Freiheit, die Kunst bestehen kann, dieser kühnste Eingriff der schöpferischen Gestaltungskraft des selbstbewußten und freien Geistes in den gemeinen Gang der natürlichen Entwickelung der Dinge. Dem Materialismus muß sich die Kunst consequenterweise in einen leeren Schein verwandeln, welcher Kinder und Thoren täuschen mag, welchen aber der ernste Mann mit der Kritik der strengen Wissenschaft ebenso unerbittlich, wie das Trugbild der Religion, zerstören muß. Aber jene unbefangenen Aeußerungen eines von einer einseitigen Theorie noch unberührt gebliebenen schlichten Wahrheitssinnes gehören eben, wie auch die fromme Scheu, mit welcher theo-

retische Materialisten den Frieden des Gemüthes von Weib und Kind vor ihren eigenen Lehren bewahren und diese in ihrem praktischen Leben Lügen strafen, zu jenem testimonium animae, welches schon Tertullian zur Bestätigung des Glaubens an den lebendigen Gott so sinnig angerufen hat. Der neue Glaube macht zwar seinen Gegnern den Vorwurf der Halbheit, weil sie sich nicht entschließen können, ihm auf seinen extravaganten Wegen zu folgen und will etwa nur die von ihnen als Ganze gelten lassen, welche in blinder Unterwerfung unter eine äußere Autorität ihren Glauben, oder das, was sie Glauben nennen, mit der Wissenschaft völlig unverflochten erhalten. Aber es ist eine sonderbare Zumuthung, den für einen ganzen Mann zu halten, welcher so verfährt, als ob er nur einen Kopf habe und intellectuelle Bedürfnisse und nicht auch ein Herz und Bedürfnisse des Gemüthes und des Willens. Ein ganzer Mann wird sich in keine dem isolirten Verstande noch so scheinbare Theorie hineinconsequenzen lassen, bei welcher diese gleich wesentlichen Bedürfnisse unbefriedigt bleiben, sondern diese Unbefriedigung wird ihm ein Antrieb zu erneuter Kritik und zur Correctur einer Theorie, welche für die wichtigsten Thatsachen des menschlichen Lebens keine Erklärung und für die eigentlichen Lebensfragen unseres Geschlechtes keine Lösung hat. In der That erklärt sich die unter wissenschaftlich gebildeten Männern jetzt so weit verbreitete Bestreitung oder Leugnung der Realität der Religion und des Gottesbegriffs nur aus der Einseitigkeit oder Halbheit, in welcher sie nur mit den durch die sinnliche Wahrnehmung vermittelten Thatsachen sich beschäftigen und so für die dem Bewußtsein unmittelbar sich bezeugenden Thatsachen Sinn und Verständnis verlieren. Einem harmonisch entwickelten Geistesleben sind diese, ist insbesondere das Dasein Gottes nicht minder gewiß, als die Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung, welche vielmehr erst in jenem ihre befriedigende Begründung und Erklärung finden. Und auch da, wo die Harmonie der geistigen Entwickelung durch Ueberwucherung der einen und Verkümmerung der anderen Seite gestört ist, reagirt, wie wir gesehen haben, das mit dem menschlichen Selbstbewußtsein unmittelbar verbundene Gottesbewußtsein so kräftig gegen die aus jener Störung hervorgegangene unzulängliche Theorie, daß man sieht:

die Religion gehört ebenso, wie das Denken und die Sprache und die freie Selbstbestimmung, zum Wesen des Menschen, und, wie kümmerlich auch die religiöse Anlage in ihm entwickelt sein mag, ein bedeutender Theologe der neueren Zeit behält Recht mit seinem Ausspruch: „Der Mensch muß religiös sein, sowie es anerkannt ist, daß es nicht in seiner Macht steht, kein Gewissen zu haben", und Baco von Verulam mit dem seinigen: „Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere."

Aber der Gegenstand unserer Theologie ist ja nicht die Religion überhaupt, sondern die christliche Religion; und viele unserer Gegner wollen die Religion überhaupt gerne gelten lassen, und nur das bestreiten sie, daß die christliche Religion Gegenstand einer Theologie bleiben könne, welche Anspruch darauf macht, dem religiösen Bedürfnis unserer Zeit zu dienen. Auf ähnliche Weise hat schon Kant das Dasein Gottes und die Religion als ein Postulat der praktischen Vernunft anerkannt, zugleich aber das Wesen der Religion aufgehen lassen in den moralischen Forderungen der Vernunft und das auf geschichtlichen Thatsachen ruhende Christentum als etwas angesehen, welches der Philosoph entbehren könne, und welches zur Unwahrheit werde, wenn es seinen geschichtlich gewordenen positiven Inhalt den Lehren der Vernunftreligion entgegensetze. Doch hat er mit ihm nicht völlig aufzuräumen gedacht, sondern hat es, und insbesondere seine heiligen Schriften, als das für unabsehbare Zeiten passendste Vehikel gelten lassen, mittels dessen dem populären Bewußtsein der Inhalt der moralischen Vernunftreligion nahe gebracht werden könne. Und die Art, wie er die wesentlichen Heilsthatsachen und Heilslehren des Christentums in diesem Sinne umdeutet, zeugt doch von einem Verständnisse ihres eigentümlichen Inhaltes, welches eigentlich über den Standpunkt des kritischen Philosophen hinausweist, und beweist, daß er von dem Christentum, dessen er sich theoretisch zu erwehren gedachte, doch mehr mitbekommen hatte, als er sich selbst gestand. Auf seinem Standpunkte nun stellte das isolirte Subject dem es umgebenden Leben sich kritisirend gegenüber. Und damit mußte das wissenschaftliche Denken anfangen, um eben zu prüfen, was von

dem früher gewohnheitsmäßig Festgehaltenen nach den Gesetzen des Denkens auch fernerhin festgehalten werden könne. Im weiteren Verlaufe aber mußte es sich überzeugen, daß jene Isolirung des einzelnen Menschen von der geschichtlichen Entwickelung der ganzen Menschheit eine Fiction ist. Der Mensch ist einmal, um mit Seneca zu reden, ein animal sociale: er lebt sein eigentümliches Leben nur als Glied der menschlichen Gesellschaft. Wenn er zu denken anfängt, so ist er bereits in das geistige Erbe eingetreten, welches die Generation, der er angehört, wiederum von früheren Geschlechtern empfangen hat, und von welchem er sich gar nicht losmachen kann. Das gilt auch von seinem Verhältnisse zum religiösen Leben der Menschheit, gilt für unsere Zeit und Verhältnisse insbesondere von seinem Verhältnisse zum Christentum. Wenn er meint, während er in einer geistigen Atmosphäre lebt und athmet, welche seit Jahrhunderten von christlichen Gedanken erfüllt ist, die Religion rein aus der bloßen Vernunft seiner isolirten Subjectivität heraus construiren zu können, so ist das eben eine Täuschung; und in der That zeigen auch die allgemeinsten Sätze desjenigen, was man jetzt Vernunftreligion nennt, die Lehren von Gott, von Freiheit und Unsterblichkeit, deutlich genug, daß sie auf dem Boden des Christentums erwachsen sind: außerhalb desselben hat auch die Vernunft eines Plato sich nicht zum vollen Begriff eines persönlichen Gottes und des mit ihm zusammenhängenden Schöpfungsbegriffes erhoben, noch die Vernunft muhammedanischer Weisen zum Begriff der Freiheit, noch die Vernunft der Israeliten zu einem bestimmten Begriffe von Unsterblichkeit als einer mit einem Zustande der Vergeltung verbundenen persönlichen Fortdauer. Es ist das große Verdienst von Schleiermacher, daß er jene falsche Trennung zwischen dem isolirten Subject und dem es umgebenden, insbesondere religiösen Leben aufgehoben hat in dem Begriff des christlichen Bewußtseins, dessen Aufgabe es nicht ist, die wahre Religion erst zu machen, sondern sich in seinem thatsächlichen Zusammenhange mit der im Christentum gewordenen wahren Religion zu begreifen. Aber ist denn das Christentum in der That die wahre Religion? Auch diese Frage ist nicht von der Kritik des vereinzelten Subjects zu entscheiden, sondern nur durch die im Lauf

der Jahrhunderte sich vollziehende Kritik der Thatsachen. Es ist Hegels unbestreitbares Verdienst, gezeigt zu haben, wie wesentlich auf allen Gebieten des Erkennens dieser objective kritische Proceß zur Erkenntnis der Wahrheit beiträgt. Auch in seiner Religionsphilosophie hat er die Religion nicht an sich, sondern in ihrer geschichtlichen Verwirklichung betrachtet und zu zeigen versucht, wie sie durch die Naturreligionen und die Religionen der geistigen Individualität hindurch zu dem Christenthum als der absoluten Religion sich entwickelt habe. Diese monistische Entwickelungsreihe der Religionen entspricht freilich der geschichtlichen Wirklichkeit nicht. Hegel mußte das verkennen, weil er die Religion einseitig als ein intellectuelles Verhalten ansah. Auch die Sünde war ihm nur ein nothwendiges Moment in dieser intellectuellen Entwickelung, der Riesenschritt der Menschheit, wie Schiller bekanntlich den Sündenfall genannt hat, mit welchem der Mensch aus der unbewußten Einheit mit Gott zum Bewußtsein seines Unterschiedes von Gott übergegangen ist, um schließlich zur bewußten Einheit mit ihm zurückzukehren. So verwandelt sich die ganze Heilsgeschichte in einen logischen Proceß: der Stand der Unschuld ist der unentwickelte Begriff, die Sünde das dirimirende Urtheil und die Versöhnung der das Getrennte zur Totalität wieder zusammenfassende Schluß. Nichts ist für das Verständnis des Wesens und der geschichtlichen Entwickelung der Religion so verhängnisvoll geworden und bis heute geblieben als die Verkennung der ungeheueren Thatsache der Sünde. Die Sünde erklären, sie zumal als ein nothwendiges Moment in der Entwickelung der Menschheit erklären, das heißt nicht weniger, als ihren Begriff aufheben, denn nothwendig ist was im letzten Grunde auf Gottes Willen zurückzuführen ist; zum Begriff der Sünde aber gehört wesentlich, daß sie von Gott nicht gewollt ist. Mit nüchternerem Blick für das Thatsächliche und doch tiefer in den Grund der Sache eindringend, hat daher Kant in seiner Abhandlung über das radicale Böse in der menschlichen Natur, im ersten Stück seiner philosophischen Religionslehre, einfach bekannt: „Für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne." Und dieser unbegreiflichen, aber unleugbaren That-

sache der menschlichen Sünde steht nun nicht etwa eine an Herrn v. Münchhausens Abenteuer erinnernde Selbsterlösung der Menschheit gegenüber, welcher es eines schönen Tages, etwa um das Jahr 30 unserer Zeitrechnung, einfiel, daß sie nicht, wie sie bisher gemeint, von Gott getrennt, sondern eigentlich mit ihm eins, oder doch einig sei, sondern die aus der natürlichen Entwickelung der Menschheit gleich unbegreifliche und gleich gewisse Thatsache der göttlichen Offenbarung. Nicht in Einer Reihe geht die Entwickelung der Religionen vor sich, sondern in zwei Reihen: der Geschichte der natürlichen Religionen steht die Geschichte der geoffenbarten Religion gegenüber. Ich glaube diese Unterscheidung dem Streite über das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung zu entrücken und sie auf leicht erkennbare Thatsachen zu gründen, welche auch auf allgemeine Anerkennung Anspruch haben, wenn ich sage: Natürliche Religionen sind alle die, welche nur eine besondere Seite in dem natürlichen nationalen Leben des Volkes bilden, welchem sie angehören. Weil sie selbst von dem natürlichen Verderben der Sünde behaftet sind, und, seinem Zuge folgend, das Göttliche in das Natürliche herabziehen, werden die nach der Art ihrer Entstehung natürlichen sämtlich auch den Gegenständen ihrer Verehrung nach Naturreligionen. Sie haben daher weder die Kraft, die Völker über den Naturzustand zu erheben, noch die begabtesten Culturvölker vor dem natürlichen Processe zu bewahren, welcher vom Entstehen durch Wachstum und Blüte zu Verfall und Untergang führt, sondern fallen diesem selbst anheim. Die geoffenbarte Religion dagegen ist nicht ein Product der natürlichen menschlichen Entwickelung, sondern sie ist nur aus einem höheren Princip zu erklären, welches dem natürlichen Leben eines Volkes und der Menschheit eingepflanzt ist, und zwar durch Vermittelung ausgezeichneter Persönlichkeiten, welche von ihm zuerst infolge einer besonderen Selbstmittheilung Gottes erfüllt worden sind. Unter diesen Begriff der geoffenbarten Religion fallen trotz des Anspruchs, welchen namentlich auch der Buddhismus darauf zu haben scheint, nur die alttestamentliche Religion als die vorbereitende und das Christentum als die vollendende Offenbarung. Der alttestamentliche Monotheismus ist nicht, wie Renan und andere behauptet

haben, das natürliche Product des Semitismus, sondern er hat sich im Kampfe gegen das natürliche semitische Heidentum geltend machen und behaupten müssen. Und ebenso wenig ist das Christentum, mit dessen Hervortreten die Mission der alttestamentlichen Religion beendigt ist, eine bloße Fortsetzung von dieser, sondern es beruht auf einem absolut neuen Princip, welches nicht etwa nur in der Lehre, sondern in der absolut ausgezeichneten Persönlichkeit Jesu besteht. In ihm ist dem natürlichen Leben unseres Geschlechtes der Keim eines neuen, göttlichen Lebens eingepflanzt, welches die Macht hat, wo es mit empfänglichem Geiste aufgenommen wird, das natürliche Verderben der Sünde zu überwinden. Die specifische Dignität der Person Jesu besteht darin, daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnet, und daß darum aus seiner Fülle alle Menschen für alle Zeiten die Wahrheit und das Leben schöpfen müssen; die Entwickelung der Religion aber über Christus selbst hinaustreiben, oder, nachdem man das Christentum als die absolute Religion anerkannt hat, die Religion selbst in das speculative Erkennen der absoluten Philosophie aufzulösen, das heißt den festen Grund des Heils, welcher uns durch Gottes Gnade gegeben ist, verlassen, um sich wieder in den zum Verderben hinabtreibenden Strom der unter der Herrschaft der Sünde und des Irrtums stehenden natürlichen Entwickelung des menschlichen Lebens hineinzustürzen. Es wird ja freilich dabei bleiben, daß der, welcher für die einen der Fels des Heiles, für die andern ein Stein des Anstoßes und des Aergernisses ist: denn die Ueberzeugung von der Wahrheit des Christentums kann nicht auf allgemein gültige Weise andemonstrirt, sondern sie muß durch persönliches Erleben und Erfahren gewonnen werden. Dennoch können die, welche mit Petrus bekennen: „Wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens!“ neben dem Beweis der inneren Erfahrung von der in alle Wahrheit leitenden und seligmachenden Kraft des Evangeliums von Christo auch auf einen Beweis der äußeren Erfahrung und der Thatsachen sich berufen. In der Vorrede zu seiner christlichen Glaubenslehre hat Strauß vor einunddreißig Jahren das treffende Wort geschrieben: „Die subjective Kritik des Einzelnen ist ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zu-

halten kann: die Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich objectiv vollzieht, stürzt als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleußen und Dämme nichts vermögen." Der Verfasser meint, in seinem Werke diese vernichtende, objective Kritik über das Christentum verhängt zu haben, und er mag einige unzulängliche Auffassungen und Darstellungen der christlichen Wahrheit aufgelöst haben. Dem Christentum selbst aber hat er an seinem Leben nichts geschadet. Vielmehr kann dieses mit gutem Fug die volle Wucht jener objectiven Kritik gegen seine Gegner wenden. Was in neuester Zeit die schließlich in Materialismus umgeschlagene Philosophie der Hegel'schen Linken und andere, die wenigstens in der Opposition gegen das Christentum mit ihr verbunden sind, gegen dieses vorgebracht haben, das ist im wesentlichen dasselbe, was schon der Epikuräer und Stoiker Secte auf dem Markte zu Athen, was dann Celsus, was in der Zeit der Renaissance der frivole Humanismus, namentlich in Italien, und was im vorigen Jahrhundert die Encyklopädisten in Frankreich zu sagen hatten. Die objective Kritik der fortschreitenden Geschichte hat diese unfruchtbaren, alles höhere geistige Leben tödtenden Ansichten, mit welchen eine ungläubige Wissenschaft, um mit Goethe zu reden, einen Augenblick in einem Scheinglanze prahlte, nur einen kümmerlichen Sieg behaupten lassen; sie hat jederzeit in dem Lager der Wissenschaft selbst die Executoren gefunden, welche ihr Urtheil an jenen vollstreckten. Dagegen hat das Christentum in allen diesen Krisen sein Recht, zu leben, dadurch bewiesen, daß es lebte und fortfuhr, den Menschen eine Quelle des Trostes, der Erhebung und des Segens zu sein.

Ueber die Behauptung der Gegenstandlosigkeit der Theologie dürften wir uns also wohl beruhigen. Die ganze Geschichte unseres Geschlechtes bezeugt, daß die Religion, jetzt in ihrer Verwirklichung im Christentum, eine Thatsache ist, welche jederzeit einen höchst bedeutenden, oft den eigentlich beherrschenden Einfluß auf das menschliche Leben ausgeübt hat. Und gerade unsere Zeit, in welcher die religiöse und kirchliche Frage wieder in den Vordergrund des öffentlichen Lebens getreten ist, und selbst der unberechtigte Kampf gegen Religion, Christentum und Kirche, wie der berechtigte gegen die Anmaßungen der

römischen Kirche, jedenfalls für die Existenz der Thatsache zeugt, sollte nicht verkennen, daß es sich hier um wichtigere Fragen handelt, als etwa die nach der Existenz und Entwickelungsfähigkeit der Urzelle. Die geschichtlich so bedeutsame Thatsache der Religion aber wäre unerklärbar, wenn sie nicht begründet wäre in der Natur des menschlichen Geistes. Und wiederum wäre die allgemeine Verbreitung des religiösen Bewußtseins, für welches selbst die Religionsleugner wider Willen zeugen müssen, nicht denkbar, wenn ihm nicht eine objective Wahrheit entspräche, kurz gesagt: wenn nicht ein Gott wäre. Die Thatsache also ist da, und es kommt nur darauf an, daß sie richtig verstanden wird. Dazu aber bestreitet man der Theologie die Fähigkeit; und das ist der zweite Punkt, dem unsere Apologie gilt. Den Gegnern, welche fordern, daß eine richtige Theologie Religion und positives Christentum vernichten solle, könnten wir einfach erwidern, daß unsere Theologie das eben nicht wolle. Aber es gibt auch Theologen von Fach, welche bedauern, daß eine wissenschaftliche Theologie den Glauben nothwendig vernichten müsse, und welche daher vorschlagen, zwischen den beiden im Grunde unversöhnlichen Seiten dahin einen Compromiß zu schließen, daß der Glaube die freie Bewegung der Wissenschaft nicht hindere, und die wissenschaftliche Theologie den Glauben in seiner Unbefangenheit und in seinem Frieden nicht störe. Jedenfalls würde bei dieser getheilten Wirthschaft der Glaube ohne Theologie sich noch besser befinden, als die Theologie ohne Glauben, deren zur Zeit noch durch das Interesse für die Förderung des Glaubens und des religiösen Lebens zusammengehaltene Disciplinen, dann wohl bald auseinander und der Philologie, der allgemeinen Weltgeschichte, der Religionsphilosophie und philosophischen Ethik, der Rhetorik und Pädagogik anheimfallen würden; und ein Theologe, welcher jenen Compromiß wünschenswerth findet, thäte besser, sich bei Zeiten nach einem seinen Studien entsprechenden Posten in der philosophischen Facultät umzusehen. Aber heilsam würde die getrennte Wirtschaft für keine von beiden Seiten sein. Und wie verhalten sich denn Glauben und Theologie in Wahrheit zu einander? Doch offenbar so, daß der Glaube das Ursprünglichere ist, und die Theologie nachher hinzukommt, um den Glauben zu ihrem

Gegenstande zu machen. Und das Wissen der Theologie um ihren Gegenstand sollte diesen Gegenstand vernichten? So wenig, möchte man sagen, als der Physiker sein Object vernichtet, wenn er die Gesetze seiner Bewegung erforscht. Aber man wendet dagegen ein: „Ja, wenn der Glaube ein so greifbarer und fest Stand haltender Gegenstand wäre! Aber er ist nur eine Form unserer geistigen Thätigkeit, eben die Form unmittelbarer Aneignung eines geistigen Inhaltes, und wenn die Wissenschaft diesen Inhalt in ein durch Gründe vermitteltes Erkennen erhebt, so hat es mit der Unmittelbarkeit des Glaubens ein Ende. Und überdies stützt sich der Glaube auf geschichtliche Zeugnisse und hängt er von Autoritäten ab, welche vor der Kritik der Wissenschaft nicht bestehen können." Was nun das Erste angeht, daß die Unmittelbarkeit des Glaubens durch die Wissenschaft in die Sphäre des durch Gründe vermittelten Erkennens erhoben und dadurch aufgehoben werde, so möchte das angehn, wenn nur die Wissenschaft mit diesem Vermittelungsproceß jemals zu Ende käme. Aber mit Recht hat Schiller, welcher auch sonst die Einfalt eines kindlichen Gemüthes gegen den Verstand der Verständigen vertritt, in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung die anspruchsvolle und allzu rasch abschließende Wissenschaft erinnert: „Der Mensch, ehe er anfängt zu philosophiren, ist der Wahrheit näher, als der Philosoph, welcher seine Untersuchung noch nicht geendigt hat. Man kann deswegen ohne alle weitere Prüfung ein Philosophem für irrig erklären, sobald dasselbe dem Resultat nach die allgemeine Empfindung wider sich hat." Worin besteht denn unser Verfahren bei wissenschaftlicher Denkthätigkeit? Wir suchen den unmittelbar und ohne Reflexion gewonnenen Inhalt unseres Geistes zu bestimmten Begriffen und zu ihres Grundes sich bewußten und folgerichtig verbundenen Gedanken zu entwickeln. Aber wir müssen, wenn wir nur bescheiden und klar genug über unser eigenes Denken denken, eingestehen, daß diese Arbeit uns niemals vollständig gelingt, sondern daß in dem unmittelbaren Bewußtsein immer noch ein Rest bleibt, welcher in das wissenschaftlich vermittelte Erkennen nicht aufgeht. Eben darin liegt es, daß der Antrieb zum Fortschreiten in der Erkenntniß und zu dem Bestreben, durch neue Inangriffnahme der Arbeit diese auf eine be-

friedigendere Weise zu erledigen, nicht ruht, und daß jede productive wissenschaftliche Persönlichkeit größer und reicher ist, als ihr System. Wenn daher die Theologie dem Glauben nachweist, daß die Wahrheit dieser oder jener biblischen Schrift gegründeten Bedenken unterliegt, daß die biblischen Berichte einzelne Widersprüche enthalten, welche sich ohne gewaltsame Harmonistik nicht beseitigen lassen, daß das populäre Bewußtsein so manches sehr Peripherische mit Unrecht als ein centrales Element des Glaubens festhält; so wird sich der Glaube das gefallen lassen, und zwar um so eher, je lebendiger er ist. Denn einer der Hauptvortheile, welche die Wissenschaft ihm bieten kann, liegt darin, daß sie ihn das Wesentliche vom Unwesentlichen unterscheiden und jenes in denjenigen Elementen suchen lehrt, welche Gegenstand einer lebendigen, inneren Erfahrung werden können, ohne jedoch den vergeblichen Versuch zu unternehmen, die vollen Resultate der Wissenschaft, „als ob die Wahrheit Münze wäre", solchen auf förderliche Weise mitzutheilen, die doch den wissenschaftlichen Proceß nicht durchgemacht haben. Wenn dagegen die Theologie etwa demonstriren will, daß die heilige Schrift nur Menschenwort enthalte, wie andere Schriften auch, und daß der religiöse Fortschritt sich durch sie nicht dürfe hemmen lassen; daß die religiöse Bewegung, welche man auf Jesum zurückzuführen pflege, vielmehr der natürlichen Entwickelung der ganzen Menschheit zu verdanken sei, die darum auch über ihn hinausgehen könne: so wird dies nach Schillers Ausdruck die gemeine Empfindung aller lebendigen Christen gegen sich haben. Die Theologie aber wird wohl thun, dadurch sich auffordern zu lassen, die zu rasch beendigte Untersuchung noch einmal vorzunehmen, und wird durch gründlichere Prüfung zu dem Glauben günstigeren Resultaten kommen. Das ist der eigentliche, wahre und tiefe Sinn der viel gemisbrauchten fides quaerens intellectum, des Anselm'schen Satzes, welchen auch Schleiermacher seiner Glaubenslehre als Motto vorgesetzt hat: „Neque enim intelligo, ut credam, sed credo ut intelligam. Nam qui non crediderit, non experietur et qui expertus non fuerit, non intelliget." Der Glaube schließt einen unergründlichen Born von klarer Tiefe ein, aus welchem die Wissenschaft schöpfen, in welchen sie mit

ihrem Lichte hineinleuchten mag: ausschöpfen und völlig ergründen wird sie ihn nie. Es wird aber damit der wissenschaftlichen Bewegung innerhalb der Theologie nicht etwa eine besondere Beschränkung auferlegt, sondern nur dieselbe, welche alle Wissenschaften, die es mit der Untersuchung, Erklärung und Darstellung einer gegebenen Thatsache zu thun haben, insofern sich gefallen lassen müssen, als hier überall die wissenschaftliche Theorie an der unmittelbaren Wahrnehmung und Beobachtung ihre Grundlage, ihre Controle und ihre Correctur hat.

Die Theologie hat also zu ihrem höchst realen Gegenstande die Thatsache des religiösen Glaubens, deren Wichtigkeit das Zeugnis der gesamten Geschichte der Menschheit und deren Nothwendigkeit das Zeugnis des Bewußtseins aller Menschen und Völker bestätigt. Denn wenn auch einzelne Gegner mit Recht behauptet hätten, man habe Völker entdeckt, bei welchen auch nicht die leiseste religiöse Ahnung zu finden sei, so hätten wir doch ohne Zweifel das Recht, von ihrem eigenen Verfahren Gebrauch zu machen, wonach sie über einzelne in ihrer Kette noch fehlende Glieder mit dem guten Glauben sich trösten, daß bei genauerer Untersuchung auch diese gewiß noch entdeckt werden müssen. Die Theologie ist ferner weder genöthigt, noch auch nur im Stande, ihren Gegenstand, den Glauben, durch ihre Kritik zu vernichten oder in ihr Wissen aufzulösen; vielmehr sucht sie den Inhalt des Glaubens dem wissenschaftlichen Bewußtsein zu vermitteln und das wissenschaftliche Denken mit dem Inhalt des Glaubens zu erfüllen. Demnach wäre eine jede Theologie, welche ihrer Aufgabe sich bewußt ist und welcher nicht der Glaubensinhalt in einer auf äußere Autorität gegründeten starren Festigkeit gegenübersteht und nicht ein vorschnell zum Abschluß gekommenes wissenschaftliches System zur Seite, als eine vermittelnde Theologie zu bezeichnen. Und es ist in der That wunderlich, daß dieser Name zu einer Art Schimpfwort hat werden können, da doch unser Mittler selbst und seine Apostel nicht verschmäht haben, durch erläuternde Gleichnisse und überzeugende Beweisführungen zwischen den Thatsachen des Glaubens und dem Bewußtsein ihrer Hörer zu vermitteln. Daß nun aber eine Wissenschaft, welche der Untersuchung eines Gegen-

standes von so tief und manigfaltig eingreifender Wichtigkeit sich widmet, zu einer selbständigen Existenz berechtigt ist, und daß ohne sie im Gesamtorganismus der Wissenschaft ein wesentliches Glied fehlen würde, das sollte eines weiteren Beweises nicht bedürfen, wenn wir doch mit Kant voraussetzen dürfen, daß den Menschen neben dem Interesse für ihr Leibeswohl und für geordnete bürgerliche Verhältnisse auch das für ihr ewiges Wohl nicht fehle. Neben den Facultäten, welche mit der Erkenntnis dieser drei Gebiete sich beschäftigen, hat die philosophische ursprünglich nur die Stellung einer Gehülfin eingenommen, welche jenen die für ihre Wissenschaften förderlichen philosophischen, sprachlichen und geschichtlichen, mathematischen und naturgeschichtlichen Kenntnisse darreichen sollte. Allmählich aber hat sie zu einem selbständigen wissenschaftlichen Ganzen sich emancipirt, dessen einzelne Disciplinen ihr gemeinsames Band in dem Streben haben, die Wahrheit nur um ihrer selbst willen zu erforschen, während die übrigen Facultäten den Zweck haben, das kirchliche, das bürgerliche Leben und die Gesundheitspflege praktisch zu fördern. Daß nun die Vertreter derjenigen Facultät, welche die Aufgabe hat, das Leben der kirchlichen Gemeinschaft zu fördern, auf die Grundsätze dieser Gemeinschaft verpflichtet wird, das kann unmöglich an sich als verwerflich erscheinen. Aber gerade hier hat Lagarde eingesetzt, um der Theologie das Recht, ferner als ein Glied im Organismus der Wissenschaften zu existiren, durch die Behauptung zu bestreiten: „Theologen, welche irgendwie in Betreff der Resultate und der Methode ihrer Arbeiten Verpflichtungen eingegangen sind, haben kein Recht, sich als Diener der Wissenschaft anzusehen.“ Gleichwol kann wenigstens bei protestantischen Theologen die Verpflichtung niemals eine so äußerlich bindende sein, als etwa die des Juristen auf sein Landrecht ist. Wenn wir das Evangelium nicht in ein neues Gesetz verwandeln wollen, so darf die Verpflichtung nicht einmal auf den äußeren Buchstaben der heiligen Schrift bezogen werden; und wenn wir unseren symbolischen Büchern nicht die selbst die Schrift dominirende Stellung einräumen wollen, welche in der römischen Kirche die Tradition einnimmt, so darf die Verpflichtung die Freiheit nicht ausschließen, auf dem Grunde

der Schrift von einzelnen Lehrbestimmungen der Symbole abzuweichen, eine Freiheit, von welcher selbst Hengstenberg in seiner Lehre über das Verhältnis zwischen Glauben und Werken einen sehr ausgedehnten und bedenklichen Gebrauch gemacht hat, ohne darum anders als mit wissenschaftlichen Mitteln bekämpft zu werden, ja ohne aufzuhören, für eine Säule der Orthodoxie zu gelten. Wer sich freilich gedrungen fühlt, die specifische Dignität Christi als unseres alleinigen Erlösers und Mittlers, oder die normative Bedeutung der heiligen Schrift zu leugnen, oder das göttliche Recht des Papstes und der Verdienstlichkeit der Werke zu vertreten — nun, der würde wol auch thun, was Lagarde gethan hat, er würde sich selbst sagen, daß er in eine evangelisch-theologische Facultät nicht hineingehöre. Und der Theologe findet ja vermöge der durch die Natur seiner Wissenschaft geforderten Vielseitigkeit seiner Studien, wenn es sein muß, so leicht ein anderweites Unterkommen, daß von denjenigen, welche bei der Theologie bleiben, billig anzunehmen ist, daß sie, was sie lehren, nicht um ihrer Verpflichtung willen lehren, sondern aus freier, wissenschaftlicher Ueberzeugung. Kant nun hat seiner Zeit nicht mit solcher einseitigen Unbilligkeit nur gegen die Theologie sich gewendet, sondern die statutarische Verpflichtung als ein Charakteristicum angesehen, welches sie mit den Juristen und Medicinern gemein hat; ja, wenn er als das Object der Verpflichtung bei den Theologen die Bibel, bei den Juristen das Landrecht, und bei den Medicinern gar die Medicinalordnung nennt, so kommen die Theologen offenbar noch am besten weg. Aber auch Kant sieht von seiner philosophischen Höhe auf die übrigen Facultäten mit zu vornehmer Geringschätzung herab und stellt den Gegensatz zwischen ihnen und den philosophischen zu grell dar. Es ist nicht so, daß dort nur unwissenschaftliche Praxis und hier die vollkommene Wissenschaft zu finden wäre, sondern beide Seiten ergänzen sich wechselweise in dem Streben nach der Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe. Wenn wir diese dahin formuliren dürfen, daß es bei ihr um Erforschung des Grundes und Zusammenhanges unserer Erkenntnisse sich handelt, und wenn wir zugleich zugestehen müssen, daß diese Aufgabe niemals vollkommen erreicht wird, am wenigsten von einem Ein-

zelnen, so theilen sich die Philosophie auf der einen und die übrigen Facultäten auf der anderen Seite in diese Arbeit. Dort sucht man vorzugsweise ein wohl begründetes und zusammenhängendes System zu gewinnen und ignorirt leicht einmal die einzelne Thatsache, welche sich jenem nicht fügen will. Hier hält man sich an die Thatsachen und verzichtet auch wohl für's erste auf ihre wissenschaftliche Begründung, wenn man nur die Bestätigung der Erfahrung für sie hat. Aber wie die Philosophie den Facultätswissenschaften eine fortwährende Mahnung und Hülfe zur Auffindung auch des wissenschaftlichen Grundes und Zusammenhanges ist; so stellen diese jener immer auf's neue die Aufgabe, die von ihnen ermittelten Thatsachen in den Zusammenhang des Systems aufzunehmen. Das ist der große Vortheil der Organisation unserer Universitäten, wie sie nur die Gründlichkeit und Umsicht des deutschen Geistes ausgebildet hat, daß hier nach dem etwas derben Ausdruck Kants „der ganze Inbegriff der Gelehrsamkeit gleichsam fabrikenmäßig, durch Vertheilung der Arbeit, behandelt" wird. Es wäre ein Unglück für die protestantische Theologie, wenn sie diesem lebendigen und belebenden Wechselverkehr geistigen Gebens und Empfangens entrückt würde; und es wäre ein Unglück für das kirchliche Leben, wenn die zu seiner Pflege Berufenen an dieser frischen und vielseitigen wissenschaftlichen Bewegung nicht theilnähmen. Und der Staat treibt ja das Princip seiner Trennung von der Kirche nicht zu der Consequenz, daß er verkennte, von welcher Wichtigkeit ein gesundes kirchliches Leben seiner Angehörigen auch für seine eigenen Zwecke ist, und fordert nach wie vor für die künftigen Geistlichen akademische Bildung auf den von ihm gegründeten Universitäten. Daß aber diese aufhören würden zu sein, was ihr Name sagt, wenn die der Erforschung und Pflege des religiösen Lebens gewidmete Wissenschaft an ihnen nicht mehr ihre Vertretung fände, darüber kann ein unbefangenes und besonnenes Urtheil sich nicht täuschen. Auch factisch ist also der Theologie ihre Stellung als eines nothwendigen Gliedes im Gesamtorganismus und der Wissenschaft für's erste gesichert. Und so dürfen wir uns über die Angriffe umsomehr beruhigen, wenn wir mit offenem Sinn und unausgesetztem wissenschaftlichen Streben das Wort des Apostels

uns aneignen: „Alles ist euer!“ aber auch das weiter folgende wohl beherzigen: „Ihr aber seid Christi; Christus aber ist Gottes!“

2.

Zur johanneischen Frage.

Von

Dr. W. Beyschlag.

Zweiter Artikel.

Haben wir bis hieher die antijohanneische Kritik rund abweisen, ja ihrer spotten dürfen, so bezog sich das auf ihre positive Erklärung des vierten Evangeliums als eines religiös-speculativen Romans, in welchem von einem rein ideellen Interesse aus und ohne andere historische Mittel, als die Synoptiker sie dargeboten, das Leben Jesu als die Erscheinung des Logos auf Erden zurechtgedichtet sei. Aber mit der Widerlegung dieser bodenlosen Hypothese haben wir die Anstöße noch nicht gehoben, aus denen dieselbe entstanden ist, und die Eigentümlichkeit des Johannesevangeliums gegenüber den Synoptikern noch nicht von der Voraussetzung seiner Echtheit und Geschichtlichkeit aus erklärt. Mit beidem bleibt uns eine zweite, vielleicht schwerere Aufgabe übrig; denn das versteht sich ja für den, welcher die Gesetze des wissenschaftlichen Processes einigermaßen kennt, von vornherein, daß so ernste und nachhaltige Anfechtungen, wie sie das Johannesevangelium in unserem Jahrhundert erfährt, nicht aus purem Muthwillen des Unglaubens herzuleiten sein werden, und wer die der positiven Baur'schen Hypothese zugrunde liegende rein negative Kritik mit den seitherigen Gegenleistungen der Apologetik unbefangen vergleicht, wird nicht behaupten, daß die wissenschaftliche Ueberlegenheit und die vorurtheilsfreie Betrachtung gewisser auffallenden Eigenschaften

des Evangeliums vorwiegend auf letzterer Seite sei. Es gilt mithin auf eine Würdigung eben jener rein-negativen Kritik des Evangeliums einzugehen, Verkehrtes und Wahres, Uebertreibendes und Begründetes in ihr zu sondern, und so zu einer allseitigen, unbefangenen Feststellung der Eigenart des Evangeliums zu gelangen, von der aus die Frage nach seinem geschichtlichen Charakter und apostolischen Ursprung endgültig gelöst werden kann.

Es ist allerdings eine ganze Phalanx gewappneter Einwände, welche die Kritik — auch wenn sie alles seither von uns Nachgewiesene einräumen müßte — gegen das Johannesevangelium übrig hat. Sie findet zunächst in demselben allgemeine Spuren und Züge, welche den Nichtpalästinenser, den Mann des nachapostolischen Zeitalters verrathen sollen. Dahin gehören vorab eine ganze Reihe auffallender Unrichtigkeiten in Dingen der jüdischen Geographie und Archäologie, die man dem Evangelisten vorwirft; weiterhin aber sein antipetrinischer, nachpaulinischer, unhebräischer Standpunkt, der sich dann positiv als der der alexandrinischen Philosophie, des Philonismus enthüllen soll. Dieser Philonismus nun soll in der Logosidee das eigentümliche Princip des Evangeliums hergegeben haben, die johanneische Christologie, in der sich nach dem Urtheile der Kritik ebenso die Widersprüche gegen das Denkbare und sonst Bezeugte, wie andererseits die eigentümlichen Ideen und Tendenzen des Evangelisten sammeln und gipfeln. Ist nicht schon das äußere Christusbild des Evangeliums durch und durch doketisirend, das Bild nicht eines wirklichen, wenn auch noch so eingeborenen Menschensohnes, sondern des in ein durchsichtiges Gewand gekleideten ewigen, allwissenden, allmächtigen Logos? Sind insonderheit diese johanneischen Wunder in ihrer offenbaren Ueberbietung der synoptischen, in ihrer absichtsvollen Durchbrechung aller natürlichen Schranken und Gesetze, dazu ihrem durchweg erkennbaren, hin und wieder auch ausgesprochenen symbolischen Charakter nicht absichtsvolle Veranschaulichungen dieser Logos-Christologie? Andersgeartete, aber in ihrer Art noch größere Schwierigkeiten bieten die mitgetheilten Jesusreden. Können Jesusreden authentisch sein und aus apostolischer Erinnerung fließen, welche schon der Form nach ebenso auffallend von den synoptischen abweichen, als mit dem

eigenen Stil des Evangelisten zusammenstimmen, in denen überall der eigentümliche Ideeenkreis des Evangelisten sich dem Heilande, ja seinem Vorläufer in den Mund legt, und in denen das alleinherrschende Thema ein Selbstzeugnis Jesu ist, das die Erinnerung an die Logospräexistenz, an die Herrlichkeit beim Vater, ehe denn die Welt war, geradezu zur Quelle seiner Lehren und Thaten auf Erden macht? Entspricht demnach nicht doch das ganze Evangelium dem Prolog, der von vornherein nicht den geschichtlichen Jesus, sondern den ewigen Logos zum Subject der Darstellung macht, und kann diese Darstellung, deren Subject demnach nicht eine historische Person, sondern eine speculative Idee ist, noch im Ernste eine historische, der Bericht eines Augenzeugen und Busenjüngers Jesu sein?

Daß an dieser langen Reihe von centnerschweren Anstößen nicht nichts ist, wird kein Kenner des Johannesevangeliums leugnen; wer in ihnen schlechterdings keinen Wahrheitsgehalt verspürte und sie als müßige Einfälle der Zweifelsucht mit dogmatischen Trümpfen abfertigen zu können meinte, würde ebendamit nur beweisen, daß er gänzlich unreif und unberufen sei, in Dingen der biblischen Wissenschaft und speciell in der johanneischen Frage mitzureden. Dagegen wären sie in dem Sinne und Umfang begründet, wie die Kritik sie vorbringt, so wären sie mit unseren seitherigen Ergebnissen schlechterdings nicht zu reimen, und das vierte Evangelium bliebe ein widerspruchsvolles Phänomen und unlösbares Räthsel. So bleibt uns denn nichts anderes übrig, als an der Hand dieser kritischen Anstände in unserer Untersuchung des Evangeliums fortzufahren und dasselbe über Recht und Unrecht der Kritik bis zu Ende zu hören. Wir gehen zuerst auf die allgemeinen Fragen über den Standpunkt des Evangelisten ein, kommen dann auf den angeblichen Doketismus des Jesusbildes, von da auf die johanneischen Wunder, und endlich auf das große Kapitel der johanneischen Jesusreden mit ihren formellen und materiellen Schwierigkeiten, welch' letztere in dem Selbstzeugnis und seinem Verhältnis zur Logosidee gipfeln.

An einer Reihe von geographischen und archäologischen Irrtümern hat man den Evangelisten zunächst als Nichtpalästinenser

erkennen wollen. Er soll Kap. 1, 28 Bethanien vom Oelberg zur Abwechselung einmal nach Peräa versetzt, Kap. 4, 5 statt des berühmten Sichem incorrect „Sychar" geschrieben, Kap. 18, 1 aus dem Kidronbach einen Cedernbach gemacht und endlich Kap. 11, 51 wie Kap. 18, 13 in dem ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου die absurde Vorstellung verrathen haben, als hätten bei den Juden die Hohenpriester jahrweise gewechselt. Gegen diese Insinuationen erklärt doch auch Keim, daß er das alles nicht zu den Beweisen gegen das Evangelium rechnen könne, indem der Verfasser sonst eine ziemliche Kunde des Landes zeige und selbst das Schwierigste (Kap. 11, 51) aus besonderer Absicht sich erkläre [1]). Daß in dem durch zweimaligen Vernichtungskrieg — unter Nero und Hadrian — verwüsteten Lande zur Zeit des Origenes ein peräisches Bethanien („Schiffhausen") sich nicht mehr fand, wohl aber ein Bethabara („Furthausen") an muthmaßlich gleicher Stelle, das beweist doch für eine ehrliche Forschung, nicht die absurde Annahme, der Evangelist habe das Bethanien am Oelberg, dessen Lage ihm nach Kap. 11, 18 genau bekannt war, gelegentlich nach Peräa verlegt. Was den Namen Sychar angeht, so konnte er, wenn er wirklich Sichem, und nicht eine andere, noch näher am Jacobsbrunnen gelegene Ortschaft bezeichnet, als spöttische oder mundartliche Verkehrung gerade nur einem Palästinenser geläufig sein, und nach der (von Keim angeführten) Bemerkung des Palästinareisenden Furrer ist gerade die hier sich abspielende Scene Joh. 4 „eine Perle der Anschaulichkeit". Die Lesart τῶν Κέδρων in Kap. 18, 1 streitet bekanntlich mit der anderen τοῦ Κέδρων (Sin. τοῦ Κέδρου) und verräth ihren Ursprung aus der Deutung griechischer Abschreiber zu leicht, um auf Ursprünglichkeit Anspruch zu haben. Der „Hohepriester jenes Jahres" aber ist, wie Keim richtig bemerkt, ein bedeutsam gewählter Ausdruck, welcher das denkwürdige Jahr des Todespassa's Jesu herausheben will, und führt umsoweniger auf die absurde Vorstellung eines jährlichen Wechsels zweier gleichzeitigen Hohenpriester, als das Verhältnis des Hannas und Kaiphas Kap. 18, 3 ausdrücklich nicht auf Amtsgemeinschaft, son-

[1]) Keim, Bd. I, S. 133.

dern auf Verwandtschaft zurückgeführt wird. — Und nun halte man einmal gegen diese paar disputabeln Punkte die lange Reihe von geographischen und archäologischen Notizen, in welchen der Evangelist die vollständigste Orientirung im heiligen Lande und eine allseitige Kenntnis jüdischer Sitten und Einrichtungen zeigt! [1])

Aber man hat die Behauptung eines nichtpalästinensischen Standpunktes bis zu der eines nichthebräischen, unjüdischen gesteigert. Und allerdings, — die Art und Weise, in welcher der Evangelist den jüdischen Namen gebraucht, hat unter Voraussetzung seiner eigenen jüdischen Abkunft etwas auffallendes. Er redet von „den Juden" vollkommen fremdthuend, bedient sich dieses summarischen Namens bald für die Obersten, bald für die Menge immer gerade da, wo er die jüdische Feindschaft gegen Jesum darzustellen hat, etwa so, wie wir, wenn wir die Urheber so vieler Ruinen in unserem Vaterlande anzugeben haben, von „den Franzosen" reden, und das scheint die Sache eines heidenchristlichen Erzählers zu sein. Indes darf man sich nur in die Zeit- und Ortsverhältnisse versetzen, in welche die kirchliche Ueberlieferung die Abfassung des vierten Evangeliums verweist, um diese Ausdrucksweise auch im Munde des Zebedaiden Johannes begreiflich zu finden: gegen Ende

---

1) In ersterer Hinsicht vgl. Kap. 1, 45 (Betsaida); Kap. 2, 1 (Unterscheidung des galiläischen Kana von dem phönicischen); Kap. 3, 23 (Aenon bei Salim); Kap. 4, 47 (καταβαίνειν von Kana nach Kapernaum); Kap. 5, 27 (Teich Bethesda); Kap. 6, 1—17 (See Tiberias und Kapernaum am Westufer desselben); Kap. 6, 3 (τὸ ὄρος, vgl. Matth. 5, 3, offenbar ein localer Volksausdruck); Kap. 8, 20 (γαζοφυλάκιον, vgl. Luk. 21, 1); Kap. 9, 7 (Teich Siloam); Kap. 10, 22 (Halle Salomons); Kap. 11, 18 (Entfernung Bethaniens von Jerusalem); Kap. 11, 54 (Ephräm); Kap. 18, 1 (Lage von Gethsemane); Kap. 19, 13 (Gabbata). In letzterer Beziehung: Kap. 2, 6 (jüdische Reinigungssitte); Kap. 2, 14 (Vieh- und Geldmarkt im Tempel); Kap. 4, 9 (Feindschaft zwischen Juden und Samaritern); Kap. 4, 27 (Verwunderung, daß er mit einem Weib redete); Kap. 7, 14 (Dauer des Laubhüttenfestes); Kap. 9, 22 (synagogale Excommunikation); Kap. 10, 22 (Tempelweihfest); Kap. 11, 44 (Einwickelung von Gestorbenen); Kap. 11, 47 (Synedrium); Kap. 13, 29 (Vorbereitungen auf's Passa); Kap. 18, 28 (Scheu der Juden, das Prätorium zu betreten); Kap. 19, 31 (Leichenabnahme vor'm Sabbat); Kap. 19, 40 (jüdische Einbalsamirung).

des Jahrhunderts, in den christlichen Kreisen des alten Joniens war „Christ und Jude" ein selbstverständlicher religiöser Gegensatz geworden, und der in Ephesus lebende greise Apostel hatte sich längst gewöhnen können, den letzteren Namen nur noch im Sinne dieses religiösen Gegensatzes zu gebrauchen. Dagegen bricht in anderen Wendungen des Evangeliums das angeborene Judentum des Verfassers um so merkwürdiger und charakteristischer durch. So das ursprüngliche Selbstgefühl jüdischer Nationalität in der Anführung des Jesuswortes: „Siehe, ein wahrer Israelit, in dem kein Falsch ist" (Kap. 1, 48), oder die naiv-israelitische Anschauung, daß das jüdische Volk dennoch, als ganzes, Heilsobject sei und die frommen Heiden sich nur als vereinzelte Fremdlinge und Beisassen zu ihm verhielten, in der Betrachtung Kap. 11, 51—52 *ἤμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν*; auch die merkwürdige Anschauung, daß der jüdische Hohepriester in aller seiner Verstocktheit ein Organ Gottes bleibe, dem Weißagung auf die Lippen gelegt werde (Kap. 11, 51) verräth den noch in der bestehenden jüdischen Theokratie erwachsenen Mann. Und daß der Verfasser von Kind auf mit dem Alten Testament gespeist und getränkt ist, wie nur ein geborener Jude damals sein konnte, ließe sich nöthigenfalls aus jeder Zeile seines Buches erweisen.

Weniger ernsthaft als diesen Punkt kann man den weiteren eines angeblich antipetrinischen Standpunktes behandeln. Baur hat zunächst im 21. Kapitel, dann aber im ganzen Evangelium die Tendenz entdeckt, den Petrus auf Kosten des Johannes herabzusetzen, d. h. unter apostolischer Vermummung das jüngere und freiere speculative Christentum, das in diesem Buche den Johannes zu seinem Patron erhält, auf Kosten des älteren und engeren judaistischen, dessen Patron Petrus war, zu erheben. Diese antipetrinische Intrigue des vierten Evangelisten hat dann Strauß so wohl gefallen, daß er sie mit ganz besonderer Liebe verfolgt und noch durch eine zweite, antijakobische verstärkt hat. Das Triumvirat Jakobus, Petrus, Johannes, welches Gal. 2 dem Paulus gegenüber das Judenchristentum vertritt, sollte gesprengt

werden: darum wird im vierten Evangelium von den drei synoptischen Vertrautesten Jesu, Petrus, Jakobus und Johannes, der erste bei jeder Gelegenheit heruntergesetzt, der zweite völlig todtgeschwiegen, und der dritte mit außerordentlicher Kühnheit — ebendarum aber auch so leise, daß sein Name gar nicht genannt wird — zum Urheber der freieren Richtung, zum Verfasser des vierten Evangeliums umgestempelt! Daß bei dieser Triumviratssprengung Jakobus der Bruder des Herrn (Gal. 2) mit Jakobus dem Sohn des Zebedäus (Matth. 17, 1) verwechselt werden muß, das stört Strauß nicht; es wurde ja doch immer ein Jakobus todtgeschwiegen. Man sollte denken, daß dieselbe Kunst des Todtschweigens, die hier sogar durch Stellvertretung wirkt, auch den Petrus am sichersten beseitigt haben würde; aber nein, das gieng nicht. Von Jesu Geburt, Taufe, Abendmahlseinsetzung durfte ein Evangelium schweigen, aber vom Petrus nicht; „ein Evangelium, das von Petrus schwieg, wäre gar kein Evangelium gewesen". Also zog der Evangelist vor, dem Petrus bei jeder Gelegenheit unter dem Anschein des Ehrens einen verstohlenen Fußtritt zu geben. Er erwähnt ihn zwar gleich bei der ersten Jüngerberufung mit seinem Ehrennamen, aber doch nicht als den Erstberufenen, und so ist er wenigstens um sein Erstgeburtsrecht gebracht. Das große Bekenntnis Kap. 6, 68. 69 wird zwar nicht verschwiegen, aber dafür muß der Bekenner am letzten Abend die Vermittelung des Lieblingsjüngers in Anspruch nehmen, sowol um den Verräther zu erfahren (Kap. 13, 24) als um in des Hohenpriesters Palast zu gelangen (Kap. 18, 16); auch darf er unter'm Kreuze den Ruhm der Treue nicht mit jenem theilen (Kap. 19, 26), und muß sich noch beim Gang zum leeren Grabe von ihm den Rang ablaufen lassen (Kap. 20, 4). Ebenso ist's nicht umsonst erdichtet, daß gerade Petrus bei der Fußwaschung sich dem Herrn weigert und in Gethsemane mit dem Schwert dreinschlägt; noch im Anhangskapitel wird seiner Verleugnung gedacht und durch die Zusage an Johannes, daß dieser bleiben solle bis zu Jesu Wiederkunft, der Werth seines Märtyrertodes heruntergedrückt [1]). — Was soll

[1]) Strauß, Leben Jesu v. 1864, S. 420 f.

man sagen zu diesem Gewebe feiger Bosheit, das uns so in das „rechte, zarte Hauptevangelium" hineingedichtet wird? Nun, daß es dem Herzen derjenigen, die es erfunden, noch weniger Ehre macht, als ihrem Urtheil und Geschmack; denn welche unbefangene Seele käme in diesem Buch auf diese Gedanken! Ob es den Petrus herabsetzt, daß er sich weigert, sich vom Herrn die Füße waschen zu lassen, oder daß er in Gethsemane allein gegen Hunderte das Schwert zieht; ob es den Johannes gegen ihn in Christenaugen erhöht, daß dieser mit dem Hohenpriester, der Jesum verdammte, verwandt war, oder daß er vor Petrus an das leere Grab kommt, aber sich nicht hineingetraut, bis jener ihm vorangegangen, darf man außerhalb der kritischen Schule jeden Vernünftigen fragen. Und wie es den Vorrang des Petrus verwischen soll, daß zwei andere vor ihm berufen werden, aber doch nur er den prophetischen Felsennamen erhält, oder seinen Märtyrertod verkleinern, daß Johannes — nicht etwa bleiben soll bis zur Parusie, denn das wird ja als Misverständnis abgewiesen, sondern daß Petrus über den Ausgang des Johannes nichts erfährt, das ist schlechterdings nicht zu fassen. Hat Baur endlich entdeckt, daß überhaupt der Ausdruck οἱ δώδεκα im vierten Evangelium nur vorkomme, wo etwas ungünstiges von ihnen zu erzählen sei, und auch darin den auf die Urapostel herabschauenden Pseudojohannes erkannt, so hat er dabei nur das eine übersehen, daß der Schutzpatron dieses Pseudojohannes selbst zu den Zwölfen gehörte, also bei jeder tendenziösen Herabsetzung dieser der angebliche Autor sich mitherabsetzen würde.

Eher konnte im vierten Evangelium von einem nachpaulinischen oder überpaulinischen Standpunkt geredet werden. Die Kritik findet einen solchen, und mit ihm die Spur eines nachapostolischen Zeitalters einmal in der Christologie des Evangeliums, sodann in seiner Stellung zum mosaischen Gesetz und Alten Testament. Wir beschränken uns hier auf den zweiten Punkt, da die christologische Frage in anderm Zusammenhang erledigt werden muß. Allerdings zeigt schon der Prolog des Evangeliums (V. 16) eine kühle Gegenüberstellung des durch Mose gegebenen Gesetzes und der durch Christum gewordenen Gnade und Wahrheit, und damit ein Hinausgeschrittensein des johanneischen Bewußtseins wie über die urchrist-

liche Zusammenfassung von Gesetz und Evangelium (vgl. den Jakobusbrief), so auch über das paulinische Bedürfnis einer ausdrücklichen Auseinandersetzung beider. Umsonst würden wir in den johanneischen Jesusreden uns umsehen nach jenen Erörterungen des Gesetzes und jenen Anschließungen an dessen unvergängliche Gebote, wie sie in den Synoptikern vorliegen: auch hier waltet ein kühles Verhältnis zum Gesetz; „euer Gesetz", heißt es zweimal in fremdthuendem Ausdruck, und das Gebot der Bruderliebe wird nicht aus Mose hergeleitet, sondern ausdrücklich als neues Gebot bezeichnet (Kap. 13, 34). Aber führen diese Wahrnehmungen wirklich über den Bereich des Apostolisch-Möglichen, innerhalb der apostolischen Entwickelung geschichtlich Motivirten hinaus? Als Johannes laut der kirchlichen Ueberlieferung sein Evangelium schrieb, war der Kampf zwischen gesetzlichem und glaubensfreiem Christentum, in welchem Paulus seine Kraft hatte verzehren müssen, für's apostolische Jahrhundert entschieden. Das Gottesgericht über Israel und Jerusalem, der nationale Untergang des jüdischen Volkes hatte wenigstens für die heidenchristlichen Kreise (und diese bildeten den an Zahl und Triebkraft weit überwiegenden Bestand der Kirche) die Versuchung, sich zu Proselyten einer judaistischen Kirche machen zu lassen, vollständig beseitigt und die paulinische Idee der specifischen Neuheit und Selbständigkeit des Christentums, die Begründung seiner Ethik nicht auf den Buchstaben des Gesetzes, sondern auf Geist, Gnade und Glauben einstweilen widerspruchslos gemacht. Wer nun nicht den Apostel Johannes für einen bornirten Judaisten hält, der trotz Gal. 2, 6—9 mit den ψευδαδελφοῖς (ib. V. 4) wider Paulus zusammengehalten und an dem auch die ganze ihm in Ephesus entgegenkommende paulinische Tradition, ja die ganze Gottesführung der Welt und Kirche im ersten christlichen Halbjahrhundert spurlos vorübergegangen, den wird es nicht befremden, daß derselbe in einem lange Jahre nach der Zerstörung Jerusalems für eine zweite griechisch-christliche Generation geschriebenen Evangelium nicht auf die alten paulinischen Fragen zurückkommt, auch aus den mitzutheilenden Jesusreden alles fern hält, was lediglich der geschichtlichen Form angehört, in welcher das Evangelium auf dem Boden

des Gesetzes und Gesetzesvolkes sich erst zu seiner Völligkeit zu entwickeln gehabt hatte [1]). Insofern also sind wir vollständig in der Lage, den nach- oder überpaulinischen Standpunkt des Johannesevangeliums anzuerkennen, der Authentie desselben ganz unbeschadet. Andrerseits darf von der Kritik das Zugeständnis gefordert werden, daß das Evangelium in andrer Beziehung auch wieder einen vorpaulinischen Standpunkt inne hat. Denn nichts ist weniger in die Anschauungen desselben übergegangen als die paulinische Explication des Heilsbewußtseins; die Lehre vom subjectiven Christentum steht auf einem gegen Paulus sehr unentwickelten Standpunkt; weder der Glaubensbegriff ist zu paulinisch-fester Ausprägung gelangt, noch das Verhältnis von Glaube und Liebe, welches Paulus wie das von Baum und Frucht denkt, über eine bloße Nebeneinanderstellung hinausgekommen (vgl. 1 Joh. 3, 23 und 5, 1. 2); endlich hat der Begriff der *ἐντολή* oder *ἐντολαί*, unter den Glaube und Liebe im ersten johanneischen Briefe gefaßt werden und der auch im Evangelium eine so bedeutende Rolle spielt, offenbar mit dem mosaischen Gesetz eine viel unmittelbarere Verwandtschaft als die Grundbegriffe paulinischer Ethik. Ja die ganze Art und Weise, in der der Verfasser die christliche Ethik behandelt, macht den Eindruck, daß er nicht sowol auf dem paulinischen Wege dialektischer Auseinandersetzung von Gesetz und Evangelium, als vielmehr auf dem der mystischen Verinnerlichung gesetzlicher Begriffe zu evangelischen gekommen sei, wozu wir schon bei Jakobus (Jak. 1, 25; 2, 8) einen Anfang gemacht sehen. Aus alledem folgt, daß es vielmehr zwei zeitgenössische als im Verhältnis entschiedener Priorität und Posteriorität stehende Denkarten sind, die wir hier mit einander vergleichen.

---

[1]) Hiemit erledigen sich pathetische Aussprüche wie der von Keim (a. a. O., S. 127): „Die Grundgedanken der Lehre Jesu bei Johannes sind ungeschichtlich, denn sie machen die Geschichte, die ernsten, großen Kämpfe der apostolischen Zeit, zu einem Phantom." Allerdings setzt unsere Gegenrede eine freie Behandlung der Reden Jesu durch Johannes, ein Auswählen und Formuliren der Jesusgedanken nach den Bedürfnissen des johanneischen Zeitalters voraus, wovon weiterhin in unserer Abhandlung zu reden sein wird.

Das wäre allerdings ein großer Irrtum, und die ihn hegende Denkart jedenfalls keine apostolische, wenn nicht bloß die unmittelbare Geltung des mosaischen Gesetzes für die Gläubigen, sondern auch die offenbarungsgeschichtliche Autorität des Alten Testamentes im vierten Evangelium verleugnet würde. Nach älteren Vorgängen, die wir für veraltet hielten, ist dies neuerdings von Schenkel wieder behauptet worden [1]). Derselbe stößt sich schon daran, daß es nach Kap. 5, 39 eine bloße Meinung der Schriftgelehrten ist, als fänden sie in der Schrift das ewige Leben. Fanden nach Schenkel die Schriftgelehrten in den heiligen Schriften etwa wirklich das ewige Leben; haben sie sich selig studirt? Nach demselben Gelehrten soll in dem Worte Kap. 6, 32: „Mose hat euch nicht Brod vom Himmel gegeben" dem Moses der Charakter eines echten Offenbarungsorgans abgesprochen sein. Ja, wenn vom mosaischen Gesetz die Rede wäre, und nicht lediglich vom Manna (V. 31), dem Jesus doch wohl, dem Offenbarungscharakter des Mosaismus unbeschadet, die wahrhaft himmlische, d. h. geistliche und göttliche Art absprechen durfte. Sogar davor hat Schenkel sich nicht gehütet, die absurde Deutung der Stelle Kap. 10, 8 (*πάντες, ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ, κλέπται εἰσὶν καὶ λησταί*) auf Mose und die Propheten von neuem vorzutragen. Und das soll ein Schriftsteller im Sinne gehabt haben, nach welchem Moses sein Volk vor Gott des Unglaubens an Christum anklagen wird (Kap. 5, 45); nach welchem Jesajah, ein Zeuge und Seher des präexistenten Messias, dieselbe Klage vor Gott bereits erhoben hat (Kap. 12, 38)? — Ueberhaupt darf man fragen, wie denn ein neutestamentlicher Schriftsteller dem Alten Testament und in ihm auch dem „Gesetz" größere Ehre geben könnte, als der vierte Evangelist, welcher — darin fast dem Matthäus zu vergleichen — auf Schritt und Tritt in's Alte Testament als die ihm unverbrüchliche, auch in ihren kleinsten Zügen Erfüllung fordernde heilige Schrift zurückweist (vgl. Kap. 1, 46; 2, 17; 2, 22; 3, 14; 6, 45; 12, 14; 12, 38 u. 40; 13, 18; 19, 24. 28. 36. 37 u. s. w.). Scholten, der das anerkennen muß,

[1]) In der neuesten Auflage s. „Charakterbildes Jesu".

behauptet gleichwohl: „Ein organischer Zusammenhang zwischen dem Christentum und dem Früherbestehenden ist nicht vorhanden.“ Ebendieser organische Zusammenhang wird Kap. 4, 22 behauptet: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. Oder ist die Identität des alt- und neutestamentlichen Gottes, die Wirksamkeit und Offenbarung des Logos schon im alten Bunde (Kap. 1, 11; 12, 41), das ganze Verhältnis von Weißagung und Erfüllung nicht organischer Zusammenhang genug? Abraham schon hat sich dem Messias entgegengefreut (Kap. 8, 56); Mose hat von ihm geschrieben, und wer seinen Schriften nicht glaubt, wie kann der Jesu Worten glauben? (Kap. 5, 47); Jesajah hat die Herrlichkeit des Logos-Messias geschaut und von ihm geredet (Kap. 12, 41); wer den (im Gesetz geoffenbarten) göttlichen Willen ernstlich thun will, der wird auch inne, daß Jesu Lehre von Gott sei (Kap. 7, 17), — und doch kein organischer Zusammenhang? Aber nicht einmal das wird verleugnet, daß Jesus in seinen Erdentagen mit seinem Volke auf dem Boden der Geltung auch des Gesetzesbuchstabens gestanden und verhandelt hat. Kap. 2, 17 wird ihm ein „verzehrender Eifer um das Haus des Herrn“ — man bedenke, um das sichtbare Heiligtum in Jerusalem — zugeschrieben. Die Rechtfertigung der Sabbatsheilung, welche Jesus Kap. 7, 22. 23 aus der Analogie der auch am Sabbat vorzunehmenden Beschneidung gibt, bewegt sich ganz auf gleicher Linie mit dem synoptischen Argument Matth. 12, 5; sie ruft die Analogie des Gesetzes selbst wider die Anklage auf Gesetzesverletzung an. Wird man nun dem Allen gegenüber nicht müde, aus dem fremdthuenden Ausdruck Kap. 8, 17 und Kap. 10, 34: ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν Kapital zu schlagen, so ignorirt man dabei, daß dieser Ausdruck in beiden Stellen im Sinne der allerbestimmtesten Autorität der heiligen Schrift gebraucht wird, in der letzteren in Einem Athemzuge mit jenem οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, einem Grundsatz, welcher den νόμος ὑμῶν so unverletzlich macht, wie es sonst nur das stärkste synoptische Wort thut, das Jesus über denselben redet, das Wort vom nicht hinfallen-dürfenden Jota oder Tüttel im Gesetz. Mag daher der Ausdruck „euer Gesetz“ von Jesu selbst gebraucht oder von Johannes ihm in den Mund gelegt sein,

unmöglich kann er in diesem Zusammenhang sagen: „Euer Gesetz, das ich nicht anerkenne", sondern lediglich: „Das Gesetz, das doch eure anerkannte Autorität ist, auf das ich mich also wider den Vorwurf des bloßen Selbstzeugnisses (Kap. 8, 13), oder der Gotteslästerung (Kap. 10, 33) vollgültig berufen darf."

Man hat endlich dem vierten Evangelisten einen philosophischen, und zwar näher einen dualistisch-gnostischen, alexandrinischen und geradezu philonischen Standpunkt zugeschrieben. Ein solcher wäre allerdings bei einem ungelehrten Fischerssohne vom See Genezareth (ἀγράμματοί καὶ ἰδιῶται heißen Petrus und Johannes Apg. 4, 13) von vornherein unwahrscheinlich, und wenn auch vermöge späterer Studien nicht ganz undenkbar, so doch wegen seiner Widersprüche gegen die einfach biblische Denkart einem Apostel keinenfalls zuzutrauen. Wenn nun eine einzige möglicherweise speculativ zu verwerthende Idee einen Schriftsteller zum Philosophen machte, dann — aber freilich auch nur dann — wäre der vierte Evangelist vermöge seiner Logosidee ein philosophirender Autor. Nach unsrer Ansicht gehört zu einem solchen doch eine Mehrheit von philosophischen Begriffen, und vor allem eine dialektische Bewegung derselben, eine Verfolgung von Ideen als solchen und nicht bloß die Anwendung einer einzelnen auf einen historischen Gegenstand, und wo wäre von alledem im vierten Evangelium etwas zu spüren? Die Bewegung der Logosidee ist bereits nach fünf Zeilen auf dem Boden der Geschichte angelangt; andere philosophische Begriffe treten nicht auf, und an formaler Dialektik steht unser Evangelium weit hinter Paulus und dem Briefe an die Hebräer zurück. Es ist daher geradezu lächerlich, wenn Keim sich mit solchen Worten vernehmen läßt: „Wer einen Geschichtschreiber mit seiner Philosophie beginnen sieht, der faßt sich mit gutem Grund die Ueberzeugung, daß er einen Schriftsteller vor Augen hat, dessen Ausgangspunkt und tiefste Sympathie in philosophischen Studien ruht." [1] Seinen Ausgangspunkt und seine tiefste Sympathie hat dieser Schriftsteller in den Eingangsworten seines ersten Briefes bekundet: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς

[1] Keim a. a. O., S. 124.

ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Allerdings meint Scholten auch außer der Logosidee philosophische Elemente beim Evangelisten zu finden, nämlich göttliche Wesensbezeichnungen, wie πνεῦμα, ζωή, φῶς, ἀγάπη [1]). Konnte der gelehrte Mann die Sprache der Philosophie und die Sprache der Mystik nicht unterscheiden, die Sprache jenes religiösen Tiefsinns, der sich mit der speculativen Wissenschaft zuweilen ähneln und berühren kann, aber seine Anschauungen doch ganz anders gewinnt und ganz anders bewegt als die Philosophie? Johannes ist, wenn solche Bezeichnungen überhaupt auf's Neue Testament angewandt werden dürfen, der Mystiker unter den neutestamentlichen Autoren, nicht der Philosoph oder Theolog, — an philosophirendem oder theologisirendem Zuge überragen ihn Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes bei weitem. — Aber allerdings könnte ja auch ein solcher mystisch gerichtete Autor unter philosophischen Einflüssen gestanden haben, und so gilt es, die angeblichen Spuren derselben unverdrossen zu prüfen.

Einen gnostisch dualistischen Zug hat man beim vierten Evangelisten vor allem in der scharfen Unterscheidung zweier Menschenclassen, einer göttlich und einer ungöttlich gerichteten Art von Menschen gefunden. „Es gibt", so deutet Scholten hier des Verfassers Sinn, „ursprünglich zwei Arten von Menschen: die eine, die nur aus Fleisch geboren, mit der Materie verwandt, und wie der Stoff selbst gottfeindlich ist; die andere, die, obschon auch aus Fleisch geboren, ein höheres Princip aus Gott empfangen hat; Menschen, die der Vater zieht, und Menschen, die er nicht zieht." Aber das heißt eben an das aufzuschließende Räthsel von vornherein den fremden Schlüssel mitbringen, der das Schloß, indem er es zu öffnen scheint, nur verdreht. Allerdings schreibt der johanneische Christus etlichen Menschen, schon ehe sie an ihn gläubig geworden und als Vorbedingung dazu, ein ἐκ θεοῦ, ἐξ ἀληθείας εἶναι zu, welches indes nicht, wie Scholten zusammenwirrt, mit dem

1) Scholten a. a. O., Kap. III. Vgl. dagegen Wittichen, Der gesch. Charakter des Ev. Joh., S. 14.

(nur auf die geschichtliche Erlösung zurückgeführten) ἐκ θεοῦ oder ἄνωθεν γεγεννημένον εἶναι identisch, sondern nur dessen Vorstufe ist; von andern aber sagt er das Gegentheil und ebendaher ein Nichtglaubenkönnen, nicht zu ihm kommen Können aus. Nur daß er dies Nichtkönnen durch das gleichzeitig ausgesagte Nichtwollen (Kap. 5, 40), durch den steten Sinn des Vorwurfs, in dem es behauptet wird, als ein ethisch gewordenes, sittlich verschuldetes und nicht metaphysisch begründetetes kennzeichnet. Oder wie wäre das letztere überhaupt in einem Evangelium denkbar, welches sogleich im Prolog die Allgemeinheit der Logoserleuchtung betont (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, Kap. 1, 9), bei einem Schriftsteller, der wiederholt die Universalität des göttlichen Heilsrathschlusses verkündet und von Jesu aussprechen läßt; vgl. 1 Joh. 2, 2, καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτίων ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου; Ev. 3, 16, οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον κ. τ. λ.; ib. 12, 32, κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν? Können nach diesen Aussprüchen wirklich, wie Scholten will, für den vierten Evangelisten etliche „durchaus unfähig sein, erlöst zu werden“? Gewiß liegt in der eigentümlichen Bezeichnung und scharfen Betonung jenes vorchristlichen religiös-sittlichen Unterschiedes unter den Menschen ein beachtenswerther specifisch johanneischer Zug; aber bei einigem guten Willen hätte man diese beiden johanneischen Menschenclassen, die man nur mit den Pneumatikern und Hylikern des Gnosticismus zusammenzubringen wußte, doch auch bei den Synoptikern entdecken können, als „die Guten und die Bösen“, die Jesus unter den Menschen, wie er sie vorfindet, nebeneinandersetzt (Matth. 12, 35; 22, 10), als die „geistlich Armen, nach Gerechtigkeit Hungernden, Herzensreinen“ auf der einen, und die „Reichen“, „Satten“ (Luk. 6, 24. 25), oder die „Heuchler“ auf der andern Seite. Durch das ganze Neue Testament geht der Gegensatz derer, welche, schon ehe sie Christum kennen, dem ewigen Lichte zugewandt und ebendarum für das erscheinende Heil empfänglich und vorbereitet sind, und derjenigen, die, vom Wahren und Guten schon vorher abgewandt, dasselbe bei seiner Erscheinung

in Christo nur zurückzustoßen im Stande sind. Diesen tief in der Wahrheit begründeten Gegensatz hat die überspannte Kirchenlehre vom natürlichen Verderben im protestantischen Bewußtsein, wie es scheint, so stark verwischt, daß auch die kritische Schule bei aller ihrer vermeintlichen Unbefangenheit ihn aus der Schrift nicht mehr herauszulesen versteht, sondern über seiner Begegnung in seltsame gnostisch-dualistische Hallucinationen geräth.

Aber finden sich nicht auch sonst im vierten Evangelium Spuren eines gnostischen oder philonischen, jedenfalls unbiblischen Dualismus? Die Wahrheit ist, daß man sich viele Mühe gibt, denselben in den schon im Prolog auftretenden Gegensatz von Licht und Finsternis hineinzutragen. Obwol die σκοτία nicht, wie sie als physisches oder metaphysisches Princip doch müßte, bei der Schöpfung (V. 3), sondern erst nach Erwähnung der Menschheit (V. 4) auftritt, also unverkennbar lediglich als ethischer, weltgeschichtlicher Factor in V. 5 eingeführt wird, hat Scholten sie dennoch ohne weiteres mit der ewigen finsteren ὕλη des Philo identificirt. Vorsichtiger, aber auch unklarer hatte sich Baur über diesen Punkt geäußert, indem er bei jenem Gegensatz von Licht und Finsternis zwar sogleich an den gnostischen Dualismus erinnerte, aber doch bei Johannes „den Gegensatz der Principien erst in der Menschenwelt in's Dasein treten" ließ. Die Finsternis, sagt er, sei bei Johannes zwar vorzugsweise ethisch zu nehmen, als Unglaube; aber dieser Unglaube habe seine Quelle und Bedeutung nicht bloß darin, daß sich in ihm die sittliche Freiheit der einzelnen Individuen durch einen Act der Selbstbestimmung bethätige, sondern es reflectire sich in ihm die Macht der Finsternis, und er könne demnach in seinem Grund und Ursprung nur aus dem allgemeinen, sowohl physischen als ethischen Gegensatz beider Principien begriffen werden [1]). Wie doch ein so großer Dialektiker mit diesem „demnach" so voreilig schließen mochte! Bekanntlich statuirt doch nicht bloß die Gnosis, sondern auch der Bibel- und Kirchenglaube einen jenseits der freien Selbstbestimmung des Einzelnen liegenden Grund und Ursprung des Bösen; nur

1) Baur a. a. O., S. 88.

denkt er denselben, ob er ihn Satan oder Sündenfall und Erbsünde nenne, als eine nicht ursprüngliche, sondern gewordene Macht der Finsternis, während die philonische und gnostische Weltansicht statt dessen auf die ewige Materie zurückgreift. Warum soll denn nun Johannes nicht aus dieser Voraussetzung der biblischen Weltansicht, sondern aus der Voraussetzung der philonisch-gnostischen erklärt werden? Wenn er doch, im eingeständlichen Unterschied von letzterer, den Gegensatz der Principien „erst in der Menschenwelt in's Dasein treten läßt", gibt er nicht ebendamit hinreichend zu erkennen, daß dieser Gegensatz ihm ein ethischer und kein physischer, ein geschichtlich gewordener, kein ursprünglich naturgegebener ist? Müßte er nicht, wenn er von einem metaphysischen Dualismus ausgienge, folgerichtigerweise die sittliche Freiheit aufheben, wie ihm Scholten auch wirklich andichtet [1]), während Baur, hierin weniger gewaltthätig, ihm ausdrücklich bezeugt, daß er sie nicht aufhebe? Alle diese Erwägungen haben Keim nicht abgehalten, die Baur'sche Ansicht noch bestimmter zu wiederholen. Der Unglaube habe nach Johannes seine letzte Wurzel in dem „ewigen finsteren Grund der Welt", d. h. in der Materie, welche — wie bei Philo — Gotte, dem ewigen Licht und Leben, als todtliegende Finsternis von uran gegenüberstehe. Wo in aller Welt hat Keim das bei einem Schriftsteller gelesen, der sogleich in der dritten Zeile seines Buches schreibt: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν?* Aber — dieser Johannes hat wol so geschrieben mit der reservatio mentalis, daß doch das, woraus alles geworden ist, als selber ungewordenes nicht durch den Logos geworden sei! [2])

---

[1]) Scholten a. a. O., Kap. III.

[2]) Scholten tröstet sich auf diesem Punkt damit, daß der Evangelist Kap. 1, 3 dadurch, daß er *ἐγένετο* und nicht *ἔκτισθη* geschrieben, für die dunkele Materie wenigstens ein dunkles Loch gelassen hätte. Der Unterschied von *ἐγένετο* und *ἔκτισθη*; — gewiß eine sehr deutliche Bezeugung der Differenz zwischen Weltschöpfung und bloßer Weltbildung! Kol. 1, 16 hätte Scholten erinnern können, daß die biblische Logosidee im Unterschied von der philonischen auch ein *δι' οὗ ἔκτισθη τὰ πάντα* gestattet.

So bleibt von dem ganzen Philonismus des Johannes nur die Logosidee übrig. Und freilich, wenn die nur aus Philo zu haben gewesen wäre, oder wenn sie im vierten Evangelium uns in ihrer specifisch philonischen Ausprägung begegnete, so wäre sie Beweises genug. Muß man immer wieder erinnern, wie wenig das eine wie das andere der Fall ist? Bekanntlich liegt die Idee eines von Gott, wie er an sich ist, unterscheidbaren Offenbarungsprincips und Schöpfungsprincips bereits in den alttestamentlichen Sprüchen und Apokryphen vor, wenn auch zunächst nicht in der Form des hypostasirten Schöpferwortes Gen. 1, 1, sondern der hypostasirten, weltordnenden Weisheit, die als Abglanz, Spiegel, Ebenbild des unsichtbaren Gottes (Weish. Sal. 7, 25. 26) gefeiert wird; in dieser Gestalt haben die Logosidee materiell (wenn auch noch nicht formell) bereits Paulus (1 Kor. 8, 6. 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15) und der Verfasser des Hebräerbriefs (Kap. 1, 2. 3) auf Christus angewandt. Daneben scheint die Hypostasirung des „Wortes" sich wie ein Doppelgänger derselben Idee allmählich entwickelt zu haben (Weish. Sal. 18, 15. 16. Hebr. 4, 12), bis sie jene ältere Form, den vollen Inhalt derselben in sich aufnehmend, überflügelte; und auch sie dient notorisch bereits im apostolischen Zeitalter zur Bezeichnung Christi als des Trägers der göttlichen Offenbarung schlechthin (Apok. 19, 13; vgl. Kap. 3, 14). Was ist es nun unter solchen Umständen auch für einen persönlichen Schüler Jesu auffallendes, daß er den überschwänglichen Eindruck der Person Christi, den Glauben, daß in Christo Gott sich nicht nur nach Maßen, sondern wesentlich und vollkommen geoffenbart habe, sich und andern in die Formel faßt: „Das ewige Wort, durch das die Welt geschaffen ist, ist in ihm Fleisch geworden"? Er thut damit nichts anderes als Paulus, der Hebräerbrief, die Apokalypse mit anderen Worten ihm vorgethan, er bringt den alten, christlichen Grundglauben, daß Jesus der Christ, der Träger des Reiches Gottes, die göttliche Selbstoffenbarung in Person sei, auf einen neuen von der Zeit erforderten und dargebotenen Ausdruck. Bedurfte er, um diesen Ausdruck zu finden, des alexandrinischen Philosophen, der ebendamals den als Gemeingut der Zeit noch ganz flüßigen Logosbegriff in die feste

Form seines individuellen, griechisch geschulten Denkens geprägt hatte? Gerade das Fehlen jedes eigentümlich philonischen Kriteriums der Logosidee ist unbestreitbare Thatsache bei Johannes und setzt das Gegentheil der behaupteten Abhängigkeit außer Zweifel. Philo geht bei seiner Logosidee von dem platonischen Begriff der Vernunft aus, unterscheidet einen in Gott beschlossenen und einen aus Gott hervorgehenden Logos, faßt den ersteren als den κόσμος νοητός, die innergöttliche Weltidee, und setzt, damit es zu einem κόσμος αἰσθητός komme, dem letzteren eine ewige ὕλη entgegen. Von alledem ist bei Johannes, wiewol Scholten es mit größter Selbstgewißheit in ihn hineinliest, keine Spur: der Logos des vierten Evangeliums hat mit der Gräcisirung des Begriffes zum Synonymum des göttlichen νοῦς nichts zu schaffen; er ist nach rein biblischer Begriffsbildung das Wort, das Wort, welches Gott von Anbeginn „bei sich selbst spricht" (πρὸς τὸν θεόν Joh. 1, 1 nach der hebraisirenden Redeweise λέγειν πρὸς ἑαυτόν Mark. 10, 26; 11, 31) und durch welches er alle Dinge in's Dasein ruft, insonderheit aber den Menschen erleuchtet, und dem hier erst, in der Menschenwelt, eine σκοτία, welche mit keiner ὕλη zu schaffen hat, gegenübertritt; er ist mit einem Wort das Princip der biblisch gedachten Schöpfung und Offenbarung. Suchen wir die Antecedentien dieser mit hellenischer Begriffsbildung und Schulweisheit gänzlich unverworrenen Logosidee, so haben wir uns nicht an Philo, sondern an das — mit diesem vielleicht gleichzeitige, jedenfalls einen ebenso alten wo nicht älteren Ideenkreis bezeugende — Targum des Onkelos zu erinnern, wo das Memra, d. h. der hypostasirte λόγος, oder auch die Schechina, d. h. die in der heiligen σκηνή wohnende δόξα θεοῦ ganz ebenso als ständiges göttliches Offenbarungsprincip jedesmal an die Stelle des vom Grundtext eingeführten sich offenbarenden Gottes tritt und an die johanneische Verknüpfung der Begriffe λόγος, δόξα und σκηνοῦν in Kap. 1, 14 buchstäblich erinnert. Der Gebrauch dieser Paraphrasen in der Synagoge mußte diesen Begriffen auch außerhalb der Schriftgelehrtenkreise eine Geläufigkeit geben, die jedes Befremden, dieselben in der Lehrsprache des Zebedäussohnes anzutreffen, vollends beseitigt.

Nun aber hat Johannes diesen Logos, wie philonisch oder unphilonisch er gedacht sein möge, unleugbar mit dem geschichtlichen Jesus von Nazareth identificirt oder diesen wenigstens für den fleischgewordenen Logos erklärt, und diese That des Prologs erscheint der Kritik für die ganze weitere Darstellung des Evangeliums so entscheidend, daß sie ausrufen möchte: Was bedürfen wir weiter Zeugnis? Hat der Evangelist in Jesu den fleischgewordenen Logos erblickt, d. h. nach der hierin einigen orthodoxen und kritischen Exegese einen persönlichen δεύτερος θεός auf Erden erschienen geglaubt, nun so hat — folgert die Kritik — die Menschheit Jesu sich ihm nothwendig doketisiren, und aus dem immerhin in den idealen Schranken menschlichen Wesens verbleibenden synoptischen Christus ein übermenschliches Wesen werden müssen, für welches die Leiblichkeit eine bloße Hülle, menschliches Seelenleben mit seinen Grenzlinien, seinem Wachsen und Werden nicht vorhanden ist, das in ewigem und fertigem göttlichen Selbstbewußtsein keine Schranke des Wissens und des Könnens kennt, das auf Erden nur erschienen sein kann, um an der Folie der Finsternis sich selbst als ewiges Licht zu bewähren, und dessen ganze Rede und Lehre daher auf Selbstzeugnis, Bezeugung seiner ewigen vor der Welt beim Vater besessenen Herrlichkeit hinausläuft. Gewiß, diese Folgerung wäre ganz stringent, wenn es ausgemacht wäre, daß Johannes bei seiner Identificirung Jesu mit dem Logos begrifflich ebenso operirt hätte wie wir; da aber der Brief an die Hebräer, welcher den historischen Christus ebenso energisch mit dem ewigen Abglanz und Ebenbild identificirt, bekanntlich von allen neutestamentlichen Schriften am entschiedensten die Menschheit Christi, seine Versuchbarkeit, sein Glauben und Beten, sein Gehorsamlernen und Sichsittlichvollenden betont, so muß das biblische Denken in diesem Stücke doch wohl anders geartet gewesen sein. Es wird daher darauf ankommen, nicht aus dem Prolog voreilige aprioristische Folgerungen zu ziehen, sondern den Thatbestand des Evangeliums selbst, das johanneische Christusbild, die Machtthaten des johanneischen Jesus, endlich und vor allem seine Zeugnisreden auf ihr Verhältnis zur Logosidee als dem angeblichen Quellpunkt derselben zu prüfen.

Und damit treten wir allerdings aus den seitherigen Vorposten-

gefechten erst in den entscheidenden Kampf mit der antijohanneischen negativen Kritik ein. Oder ließe sich verkennen, wie vielfach dieser Kritik der allgemeine Eindruck des Evangeliums, freilich unterstützt von der uns anerzogenen orthodox-dogmatischen Auslegung desselben, entgegenkommt? Ja, der johanneische Christus macht einen geschichtsloseren, abstract-majestätischeren Eindruck als der synoptische; losgelöster von den concreten Bedingungen seines geschichtlichen Lebens scheint er uns als ein erhabenes, aber gedankenblasses Wesen in den Wolken zu schweben. Sind nicht seine Pfade allenthalben Pfade des Wunders, erscheint sein übernatürliches Wissen und Können nicht schrankenlos, und redet er nicht aus einem ganz übermenschlichen Bewußtsein, aus der Erinnerung an ein vorzeitliches Sein beim Vater heraus? Andrerseits empfiehlt es die These der Kritik mit nichten, daß diese selbst auf ihre reine Durchführung verzichten, daß sie das Vorhandensein auch so vieler gegentheiligen Eindrücke im Evangelium zugeben muß. „Daneben", sagt Keim, nachdem er die Uebermenschlichkeit des johanneischen Christus rhetorisch ausgeführt, „daneben echt menschliche Züge, ein Hungern, ein Dürsten, ein Müdewerden, menschliche Seelenbewegung in Angst, in Betrübnis und Freude, ein menschliches Lernen bei Gott in Wissen und Gehorchen, und ein Borgen der Kräfte Gottes für Lehre und Wunder." „Die ganz eigentümliche Freiheit, wie sie hier erscheint", meint der Kritiker weiter, „legte sich dem Schriftsteller im voraus zurecht durch das Bedürfnis, ernstlich zweierlei, oberes und unteres, himmlisches und irdisches, Geist und Fleisch, ja den Eingang Gottes in's Fleisch in Christo anzuschauen, und die Schneide der Gegensätze selbst wurde ihm im Geiste der Zeit weniger spürbar, indem er gegen unsre Begriffe den Logos selbst den Abhängigkeiten menschlichen Wesens näher brachte, daher auch leichtlich mit dem menschlichen Geiste Jesu gleichsetzte, und indem er noch viel mehr in das wirre Spiel der Gegensätze zwischen Unbedingtheit und Bedingtheit, zwischen Freiheit und Gebundenheit in Naturschranken in harmloser Lust hineinschaute." [1] So schön das nun gesagt ist, so hört sich doch eine bedeutende

[1] Keim a. a. O., Bd. I, S. 110.

Verlegenheit der Kritik heraus. Sie hat uns angekündigt, daß die Logosidee die Menschlichkeit Jesu in sich aufgehoben habe, und nun will trotz ihres äußersten Bemühens der Thatbestand des Evangeliums nur halb damit stimmen. Dem Evangelisten sollte die Geschichte nur die an sich wesenlose Erscheinungsform der Idee sein, und nun auf einmal dingt dieselbe der reinen Erscheinung der Idee so viel ab, daß das Absehen des Schriftstellers, anstatt auf reine Explication der Logosidee, vielmehr auf Vermittelung derselben mit den Bedingungen menschlich-geschichtlicher Wirklichkeit gestellt werden muß. Wie mag doch dieser Logosevangelist sich selbst so entgegen sein und den Logoscharakter seines Christus, welchen klarzustellen er sein ganzes Evangelium schreibt, muthwillig selbst verdunkeln, indem er demselben wiederum „echt menschliche Züge, menschliches Lernen bei Gott in Wissen und Gehorchen" zuschreibt? Verräth sich hier nicht, nach den Zugeständnissen der Kritik selbst, eine spröde Macht der geschichtlichen Wirklichkeit gegenüber der Logosidee, die darauf führen muß, daß dennoch geschichtlicher Eindruck bei diesem Evangelisten die eigentliche Grundlage und die Logosidee nur den noch durchsichtigen Auftrag auf diesen Grund bildet? Und wie, wenn eine nähere Untersuchung noch ein gutes Theil dieses Auftrags als Werk nicht des Evangelisten, sondern seiner Ausleger und Kritiker erkennen ließe, und so ein Thatbestand herausträte, der wol von der Logosidee oder sonst einer der Logosidee selbst beim Evangelisten zugrunde liegenden ideellen Conception hin und wieder colorirt sein, aber in seiner wesentlich anderen, mit dem synoptischen Befund wesentlich stimmenden Art unmöglich aus derselben hergeleitet werden kann? Würde ein solcher Nachweis des bloß secundären Einflusses der Logosidee, der wesentlichen Unabhängigkeit des evangelistischen Materials von ihr nicht die angestrengte Beweisführung der Kritik in ihr Gegentheil umkehren und den Nachweis der geschichtlichen und augenzeuglichen Grundlage des Evangeliums vollenden? Gehen wir zur Prüfung der einzelnen concreten Punkte über.

Vorab wird die Realität der Leiblichkeit des johanneischen Christus geleugnet. Als die lose, durchsichtige Hülle eines verkleideten Gottes soll die σάρξ des johanneischen Christus den Be-

dingungen wirklicher Leiblichkeit nicht unterworfen sein; er soll — und zwar schon vor seiner Auferstehung — kenntlich und unkenntlich zugleich sein, erscheinen und verschwinden können, wie er will; ja nach Keim ist er eigentlich gar nicht geboren[1]). Das letztere nun will sagen, daß der Evangelist keine Geburtsgeschichte gibt wie Matthäus und Lukas; daß dahinter ebenso wenig wie bei Markus eine doketische Absicht steckt, beweist zum Ueberfluß die ausdrückliche Erwähnung seiner Geburt (Kap. 18, 37), seiner Brüder (Kap. 2, 12; 7, 5), seiner Mutter Maria (Kap. 2, 1; 19, 25), ja des Joseph als seines Vaters (Kap. 1, 46). Das Sichunsichtbarmachenkönnen Jesu hat Baur im vierten Evangelium entdeckt. Er findet dasselbe zunächst an den Stellen, an denen Jesus den Händen seiner Gegner entgeht und der Evangelist hiefür keine andere Erklärung gibt, als „daß seine Stunde noch nicht gekommen war"; — da überall sei an einen wunderbaren ἀφανισμός zu denken[2]). Also weil der Erzähler nach seiner religiösen Betrachtungsweise sich mit der Bemerkung genügen läßt, daß Gott nicht zugelassen habe, was seinem Rathe noch nicht entsprach, muß er an ein wunderbares Verschwinden gedacht haben? Merkwürdig, daß dann Kap. 11, 8. 16 die Jünger durch diese Kunst ihres Meisters sich unsichtbar zu machen nicht beruhigt sind, sondern fürchten, sein Wiederkehren nach Jerusalem werde mit seinem gewaltsamen Tode endigen müssen! Nachdem uns Baur versichert hat, daß gegen diesen abenteuerlichen Einfall „sich schlechthin nichts einwenden lasse", trägt er einen zweiten noch willkürlicheren vor. Kap. 7, 10 heißt es, Jesus sei auf's Laubhüttenfest gezogen οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ: hieraus macht der Kritiker, Jesus sei in Jerusalem in unerkennbarer Gestalt aufgetreten, und deshalb sei es, daß das Volk V. 20 von der Absicht der Obersten,

1) Keim a. a. O., S. 125. „Man kann es jetzt verstehen, wenn dieser Christus, weil er Logos ist . . ., als ein noch immer gegen die irdischen Nöthe spröder philonischer Logos nicht geboren wird, nicht getauft wird, nicht ringt, nicht leidet."

2) Baur a. a. O., S. 285 f. Zur Unterstützung dieser Auffassung wird Kap. 8, 59 selbst die Echtheit der offenbar aus Luk. 4, 30 stammenden Glosse διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν κ. τ. λ. urgirt.

ihn zu tödten, nichts wissen wolle. Mit einer solchen Methode der Auslegung läßt sich allerdings viel leisten: wer ein „nicht öffentlich, sondern gleichsam heimlich Reisen“ in ein öffentlich, aber durch Zauberei unkenntlich Auftreten zu übersetzen im Stande ist, was wird der aus dem Johannesevangelium nicht herauszulesen vermögen? Daß die in die Anschläge der Oberen uneingeweihten Festbesucher viel eher dem ihnen bekannten Jesus sein Unbedrohtsein versichern können, als einem ihnen völlig Fremderscheinenden; daß die „Juden“, um gleich anfangs (V. 15) sagen zu können, er sei γράμματα μὴ μεμαθηκώς (ein unstudirter Mann), doch wissen mußten, wen sie vor sich hatten; daß man im weiteren Verlauf der Scene fortwährend von ihm als einem Bekannten redet, ohne daß ein Uebergang in die Erkennbarkeit irgendwo angedeutet wäre, das alles stört den großen Kritiker nicht. Das sind die Beweise für die Scheinleiblichkeit des johanneischen Christus. Legt man sie in die eine Wagschale, und in die andere das auch von Keim anerkannte Hungern und Dürsten (Kap. 4, 7. 8. 31; 19, 28), vom Wandern Müdewerden (Kap. 4, 6) und endliche Leiden und Sterben, so wird man sich über diesen Punkt beruhigen dürfen.

Weiter leugnet die Kritik das menschliche Seelen- und Geistesleben des johanneischen Christus. Sein Geistesleben, sagt man, ist ein abstract göttliches, unbeweglich, unversuchbar, im Gegensatz zu aller menschlichen Entwickelung absolut fertig, durch Allwissenheit und Allmacht hinausgehoben über die Einwirkungen der Welt. Fragt man, woher die Kritik das alles wisse, so weiß Schenkel es sogar a priori: „Nach dieser Voraussetzung des Evangelisten von der wesentlichen Beschaffenheit der Person Jesu (daß er nämlich der fleischgewordene Logos sei) konnte es in dieser eine wahre Entwickelung, ein Werden und Wachsen, ein allmähliches Sichselbstbesinnen auf ihren messianischen Beruf unmöglich geben.“ [1]) Die Thatsachen des Hebräerbriefs, die diesen Aprioriſmus schlagend widerlegen (Hebr. 5, 8. 9 vgl. mit Kap. 1, 3), haben wir vorhin in Erinnerung gebracht. Ueber die angebliche Unversuchlichkeit,

[1]) Schenkel, Charakterbild Jesu, 4. Aufl., S. 23.

Fertigkeit, Allwissenheit, Allmacht wird sogleich zu reden sein: zunächst constatiren wir, daß der Evangelist ein menschliches Seelen- und Geistesleben Jesu, anstatt es zu leugnen, ausdrücklich behauptet. Der johanneische Christus freut sich das eine Mal (Kap. 11, 15) und das andere Mal ist er betrübt (Kap. 13, 21); er wird unter Trauernden bis zu Thränen bewegt und erschüttert (Kap. 11, 33—38); er bekennt Kap. 12, 27. 28 (*νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται καὶ τί εἴπω;*) geradezu ein „Verwirrtsein der Seele". Alles so antidoketisch als möglich, dem „Menschensohn" so angemessen als der Logospersönlichkeit wider die Natur. „Aber", sagt uns Scholten, „er hat wenigstens kein menschliches *πνεῦμα*. Nun aber lesen wir Kap. 13, 21 *ταῦτα εἰπὼν ὁ Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι*, und welch anderes als ein menschliches *πνεῦμα* kann in Verwirrung gerathen? Da ist *πνεῦμα* nur ein populärer Ausdruck für *ψυχή*, antwortet uns Scholten, die *ψυχή* aber, von der Kap. 12, 27 dasselbe gesagt wird, fällt auf die Seite des sinnlichen Lebens, der *σάρξ*. Das ist also der speculative, alexandrinisch geschulte Evangelist, der *πνεῦμα* für *ψυχή*, ja für *σάρξ* setzt. Und wenn Jesus aus den tiefsten sittlichen und göttlichen Beweggründen sich freut oder betrübt, wie Kap. 12, 27 und Kap. 13, 21, so gehört das lediglich seiner *σάρξ* an. Aber diese *σάρξ* ist ja, wie wir vernommen haben, an ihm nur eine scheinbare, also auch sein Mitgefühl, seine Gemüthsbewegung nur scheinbar (eine Art von göttlicher Komödie?). Da bitten wir nur auf das eine um Bescheid: Wie kommt derselbe Schriftsteller, der das weiß und will, dennoch dazu, auf solche Züge Werth zu legen? Aber wenn man die These der Kritik durchführen will, muß man nicht nur den Menschen doketisiren, sondern auch den Logos anthropomorphiren. Das dunkle *ἐμβριμᾶσθαι τῷ πνεύματι* am Grabe des Lazarus (Kap. 11, 33. 38), jedenfalls doch auch eine Gemüthsbewegung, soll nach Scholten lediglich der Logosnatur angehören. Also das *ταράχθῆναι τῷ πνεύματι* ist Sache des Fleisches, das *ἐμβριμᾶσθαι τῷ πνεύματι* ist Sache des Geistes. Ist nun in Kap. 13, 21 das *πνεῦμα*, welches *ταράσσεται*, = der *ψυχή*, so sollte man glauben, daß auch Kap. 19, 30 das *πνεῦμα*, das Jesus im

Tode aufgibt, die ψυχή sein müßte: aber nein, diesmal ist πνεῦμα nicht = ψυχή, sondern das Geistaufgeben ist „das Zurückkehren des Logos zu seinem Ursprung", richtiger nach Scholten'scher Exegese die That, vermöge deren der Logos — sich selbst aufgibt. Und doch sagt der johanneische Christus Kap. 10, 17, er werde τὴν ψυχὴν θεῖναι, ἵνα πάλιν λάβῃ αὐτήν! Da steht also wohl die ψυχή wieder ebenso für's πνεῦμα, wie vorher das πνεῦμα für die ψυχή; denn wenn der Logos nach dem Erdenleben wieder reiner Geist wird, was kann das für eine — auf die Seite der σάρξ fallende — ψυχή sein, die er wiedernimmt? — Jämmerliche Manier angeblicher Kritik, einen Schriftsteller, der in echt biblischer und alexandrinisch ungeschulter Einfalt ψυχή und πνεῦμα synonym gebraucht und mit beidem Jesu ein echt-menschliches Innenleben zugeschrieben hat, auf dem Prokrustesbette philonischer Terminologie so lange zu quälen, bis er am Ende bekennt, was er nicht gedacht, und verleugnet, was er gemeint hat!

Was die menschliche Entwickelung Jesu angeht, so ist richtig, daß wir im Johannesevangelium wenig von ihr verspüren. Es erklärt sich das auch leicht genug. Die Kindheit und Jugend Jesu erzählt Johannes nicht, schon weil er nicht ihr Augenzeuge war; auch die große, epochemachende Wendung aus dem verborgnen in's öffentliche Leben liegt vor seinem Bekanntwerden mit Jesu; innerlich ausgewachsen und seiner selbst gewiß ist Jesus vor ihn hingetreten, eine viel zu überlegene und überwältigende Erscheinung, als daß er ihr den Puls des inneren Fortschreitens hätte fühlen können. Die leise innere Bewegung zu beobachten, welche auch noch durch's öffentliche Leben Jesu hindurchgeht, waren die Zeitgenossen Jesu überhaupt nicht angethan; auch die Synoptiker haben nur unbewußt und unwillkürlich die Spuren derselben aufbehalten, während die stärkere Verarbeitung des Stoffes bei Johannes auch diese verwischt. Daß er Jesum gleichwol ebenso wenig wie die Synoptiker (Luk. 2, 52) für ein innerlich fertiges, ohne Ringen und Kämpfen, ohne fortschreitende Erfahrung und Selbstverleugnung, ohne inneres Erlebnis nur nach außen hin sich offenbarendes Wesen gehalten hat, erhellt doch hinlänglich. Nach Kap. 3, 34 hat er in dem Tauferlebnis Jesu doch eine wirkliche Geistes-

mittheilung gesehen; wenn nicht, so hätte er ja auch das Kap. 1, 32 mitgetheilte *σημεῖον* für ein innerlich leeres, also unwahres nehmen müssen. In Worten, wie Kap. 5, 20. 30 (*ὁ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ, καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα;* und *καθὼς ἀκούω, κρίνω*) bezeugt er ein fortschreitendes Auftragempfangen Jesu vom Vater, und Kap. 13, 1. 3 erschiene das *εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα*, und *εἰδὼς, ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας κ. τ. λ.* müßig, wenn der Evangelist dasselbe Wissen als ein von Anfang fertiges bei Jesus voraussetzte und nicht die Schwelle des Leidensganges als den Höhepunkt des Selbstbewußtseins Jesu bezeichnen wollte. Vor allem aber ist ihm die Todeshingebung Jesu eminente sittliche Gehorsamsthat (Kap. 10, 18 *ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου*), kraft deren er in der Liebe des Vaters, also auch in seiner eigenen sittlichen Vollendung fortschreitet (*διὰ τοῦτο με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου* Kap. 10, 17), und demgemäß erscheint ja auch im hohenpriesterlichen Gebet die erbetete Herrlichkeit als Lohn und Frucht eines Erdenlebens, das den Vater verherrlicht und in dieser Verherrlichung seine sittliche Aufgabe vollendet hat (Kap. 17, 4 *ἐγώ σὲ ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον ἐτελείωσα, ὃ δέδωκας μοι ἵνα ποιήσω*). Aber es fehlt nicht an noch directeren Zeugnissen menschlich-sittlichen Innenlebens. „Ich suche nicht meinen Willen", heißt es Kap. 5, 30, „sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat" (vgl. Kap. 6, 38): hat der Logos einen vom göttlichen verschiedenen Willen, einen Willen, dessen Verwirklichung nicht gesucht werden kann, während die des väterlichen gesucht wird? In diesem echt menschlichen Willen kann der johanneische Christus ringen und schwanken ebenso wie der synoptische in Gethsemane: *νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται, καὶ τί εἴπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης. Ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην. Πάτερ δόξασόν σου τὸ ὄνομα* (Kap. 12, 27. 28). Nur die obstinateste Gewaltsamkeit kann hier die vollständige Sachparallele mit dem synoptischen Seelenkampf von Gethsemane verkennen und mit Scholten die schlechte Ausrede brauchen, „Jesus

sage hier nur, was er nicht sagen werde." [1]) Schon hieraus erhellt, wie von der Behauptung, der Christus des vierten Evangeliums sei unversuchbar, das gerade Gegentheil wahr ist. Wer am Ende seiner Laufbahn sagen kann: „Ich habe die Welt überwunden", bekennt eben damit, daß seine Laufbahn ein Kampf mit der Welt gewesen; und bezeichnet nicht Jesus Kap. 14, 30 seine Leidensgeschichte ausdrücklich als einen Anlauf des Fürsten dieser Welt, d. h. als eine Versuchung? Beachten wir endlich noch die gerade dem johanneischen Selbstzeugnis eigentümliche starke Betonung der Sündlosigkeit Jesu (Kap. 4, 34; 5, 30; 7, 18; 8, 29. 46. 55; 14, 30; 15, 10). Sündlosigkeit wäre beim persönlichen Logos freilich eine sehr selbstverständliche, weil metaphysische Eigenschaft; ihre häufige Betonung eben darum völlig unmotivirt. Nur bei einem menschlichen Subject und Selbstbewußtsein hat die Berufung auf sie einen Sinn.

Wiefern nun mit diesen von der Kritik sehr leicht genommenen Zeugnissen eines echt menschlichen Innenlebens anderweitige Thatsachen des johanneischen Selbstzeugnisses Jesu nicht im Widerspruch stehen, können wir erst später, bei der geflissentlichen Erörterung dieses Selbstzeugnisses darthun. Dagegen ist hier noch von dem angeblichen Allwissenheits- und Allmachtsbewußtsein zu reden, auf welches sich die Kritik so sehr steift. Allerdings, lebte der johanneische Christus in einem solchen Bewußtsein, dann wäre sein Leben eine pure Scheingeschichte, denn ein Allwissender kann nichts erleben, ein Allmächtiger keine Einwirkungen der Welt erfahren; dann wäre sein Bewußtsein, im Widerspruch mit dem, was wir seither gefunden haben, dennoch nicht das des Menschensohnes, sondern das des persönlichen Logos. Hat nun der vierte Evangelist,

---

[1]) So schon Strauß a. a. O., S. 551, wo die Stelle so umschrieben wird: „Und was soll ich sagen? Etwa wie jener dort [der synoptische Christus]: Vater, rette mich aus dieser Stunde? Aber nein, so werde ich nicht sagen, denn dazu bin ich ja in diese Stunde gekommen." Diese raffinirte Umdeutung ist unmöglich um des engen Zusammenhangs willen, der zwischen dem νῦν ἡ ψυχή μου τετάραχται und καὶ τί εἴπω offenbar besteht, ein Zusammenhang, der eben das zu Sagende (πάτερ σῶσον με) als Ausdruck der Gemüthserschütterung bezeichnet.

um zunächst bei der Allwissenheitsfrage stehen zu bleiben, seinem Christus wirklich ein absolutes, göttliches Wissen zugeschrieben, nicht bloß ein wunderbar erweitertes, wie der synoptische Christus es zeigt und wie die Propheten als solche es haben? Der synoptische Christus lehnt die Allwissenheit ab (Mark. 13, 32), fragt um zu erfahren (Matth. 16, 13. 15), verwundert sich über unerwartetes (Matth. 8, 10; 15, 28), zeigt aber andererseits, daß er „ein Prophet ist" (Luk. 7, 39 f.), liest in den Herzen und gibt den Menschen Antwort auf unausgesprochene Gedanken (vgl. Matth. 9, 4), verkündigt dem Petrus seinen bevorstehenden Fall, dem Jüngerkreise den im Dunkeln schleichenden Verrath im voraus, und wer wie Keim solche Züge rationalisirend auf bloßen psychologischen Scharf- und Tiefblick zurückführen will [1]), der thut den Texten Gewalt an und verkennt das unleugbare Phänomen der unmittelbaren inneren Schauung, welches die Naturbasis der Prophetie bildet und auch außerhalb derselben als psychologische Thatsache erweislich ist. Unverkennbar nun bewegen sich die betreffenden johanneischen Züge zunächst auf dieser prophetischen und synoptischen Linie. Wenn es Kap. 2, 24. 25 von Jesu heißt, er habe sich den Jerusalemiten nicht anvertraut, weil er sie alle kannte und nicht nöthig hatte, daß ihm Jemand über einen Menschen Bescheid sagte, „denn er wußte, was im Menschen war", so geht das doch in keiner Weise über die Herzenskündigungen hinaus, deren die synoptische Erzählung voll ist. Daß er bei der ersten Jüngerwerbung wol die Petrusnatur des Simon Jona Sohn, nicht aber dessen äußerliche Personalien auf übernatürliche Weise erkennt, haben wir schon früher dargethan. Wunderbarer ist das Zeichen, das er dem Nathanael Kap. 1, 49 dafür gibt, daß er ihn kenne, wenigstens wenn schon das Schauen unter'm Feigenbaum und nicht erst das Durchschauen dessen, was den Nathanael dort beschäftigt hat, ein prophetisches sein soll; und ebenso der Zug Kap. 4, 18, daß er der Samariterin, die er zum ersten Mal in seinem Leben erblickt, ihre fünf Männer und ihren jetzigen Buhlen vorhalten kann; und doch sind gerade diese Züge so wenig

[1]) Keim a. a. O., Bd. III, S. 296.

Allwissenheitsbeweise, daß sich selbst profane Parallelen für sie anführen lassen [1]). Dagegen kann allerdings die Stelle Kap. 6, 64: ἤδει γὰρ ἐξ ἀρχῆς ὁ Ἰησοῦς, τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες καὶ τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν Bedenken erregen. Ist hier bei dem ἐξ ἀρχῆς an den Anfang des Verhältnisses zwischen Jesus und Judas gedacht, so dürfte aus bekannten Gründen zuzugestehen sein, daß Johannes sich das Vorherwissen Jesu in diesem Falle ausgedehnter gedacht hat, als es in der That war. Und nicht bloß in diesem Falle: er hat ebenso in seiner Wiedergabe der Jesusreden den Gedanken des Opfertodes, dessen allmähliche Entwickelung wir bei den Synoptikern beobachten können, bei Jesu fast von Anbeginn vorhanden sein lassen. Immerhin bleibt auch von einer solchen Ueberspannung des wunderbaren Wissens Jesu über das synoptische Maß hinaus bis zu einer metaphysischen Allwissenheit noch ein weiter Sprung, und bedarf es keiner Logosidee, um eine solche Ueberspannung beim Evangelisten begreiflich zu machen: wer im Umgang mit Jesu so gewaltige Proben geistiger Ueberlegenheit und prophetischer Durchschauung erlebte, konnte zuletzt an ein fast unbegrenztes Vorherwissen Jesu glauben, ohne darin doch etwas anderes als eine höchste Steigerung des Prophetischen zu erblicken. Daß auch Johannes in dem wunderbaren Wissen Jesu nur eine prophetische Entschränkung des Geistesblickes, nicht eine metaphysische Allwissenheit erblickt hat, davon hat sein Evangelium doch wiederholte Spuren, wenn auch nicht so häufige wie die synoptischen. Kap. 9, 35 ἤκουσεν ὁ Ἰησοῦς, ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν (den Blindgeborenen) ἔξω: er hatte also äußerliche Dinge in der Regel durch Menschen zu erfahren, und wußte sie nicht von selbst. Ferner, wenn er Kap. 11, 34 in Bethanien fragt: „Wo habt ihr ihn hingelegt?“ oder Kap. 18, 34 vor Pilatus: „Sprichst du das aus dir selbst oder haben es dir andre von mir gesagt?“ so können das nicht prüfende Fragen

[1]) Zschokke in seiner Selbstschau (Bd. I. S. 268) erzählt, daß ihm bisweilen bei der Begegnung ganz fremder Menschen bestimmte Thatsachen aus deren Leben so vor die Seele getreten, daß er sie ihnen zu ihrer größten Ueberraschung habe auf den Kopf zusagen können. Vgl. Max Perty, Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur, S. 586.

eines Wissenden, sondern nur erkundigende eines Nichtwissenden sein. Allerdings nun sagen Kap. 16, 30 die Jünger in überschwenglicher Rede zu Jesu *νῦν οἴδαμεν ὅτι οἶδας πάντα*, aber wie das gemeint sei, mag das correlate Wort Jesu Kap. 15, 15 darthun: *πάντα, ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου, ἐγνώρισα ὑμῖν*. Man kann sich keine schlagendere Widerlegung des Geredes von der göttlichen Allwissenheit des johanneischen Christus wünschen; denn hat derselbe etwa wirklich seinen Jüngern alles göttlich Wißbare kundgethan? Wenn nicht, dann liegt in diesem Worte der allerbestimmteste Verzicht auf eine Allwissenheit, wie sie dem göttlichen Logos als solchem allerdings zukommen müßte.

Nicht anders steht es mit der angeblichen Allmacht des johanneischen Christus. Gewiß, der Evangelist hat Jesu außerordentliche Machtthaten zugeschrieben und zugetraut, auf die wir demnächst werden zu kommen haben; aber wenn dieselben unserm Denken auch noch viel größere Schwierigkeiten machten, als sie in der That thun, als Werke der Logosallmacht gedacht sind sie nicht. „Ich kann nichts von mir selbst thun", versichert der johanneische Christus (Kap. 5, 19), und schreibt seine Wunder nicht sich zu, sondern dem Vater (*ὁ πατὴρ ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ*, Kap. 14, 10). Erklären sich diese Aussprüche etwa aus der Betrachtung, daß doch auch der Logos als der vom Vater Gezeugte diesem und nicht sich selbst seine Allmacht verdanke und immer nur das Organ des allmächtigen Vaters sei? Aber wer einmal allmächtig gezeugt ist, der ist's eben, und würde sich in einer wunderlich zweideutigen Bescheidenheit ausdrücken, wenn er sagte, er vermöge nichts aus sich selbst; auch sind nach den Erklärungen des johanneischen Christus die Wunder Zeugnisse, welche der Vater für ihn, den Sohn, gibt (Kap. 5, 31—36): wie könnte die Logosidee der Schlüssel dieser Rede sein, da nach ihr der Vater von jedem unmittelbaren Wirken in der Welt sich zurückhält und so nur der Logos für den Vater, nicht der Vater für den Logos Zeugnis ablegen kann? Allerdings, wenn Jesus sagt, der Vater selbst thue die Werke, so meint er nicht ein ihm selber fremdes, außer ihm vorgehendes, sondern ein durch ihn selbst vermitteltes Wirken des Vaters; es ist der „in ihm wohnende Vater" (Kap. 14, 10), der ihm, wie er sagt,

„die Werke zeigt", d. h. ihn in jedem Falle zum Thun des Wunders ermächtigt. Aber auch so ist er doch in jedem Falle nicht auf sich und seinen Willen, sondern auf den zu vernehmenden Willen des Vaters angewiesen (Kap. 5, 19. 20. 30) und die ganze Initiative, die ihm in Bezug auf ein zu wirkendes Wunder zusteht, ist die, es vom Vater zu erbeten, wie er das am Grabe des Lazarus ausdrücklich bezeugt. Sagt er nun an eben diesem Grabe, er wisse, daß der Vater ihn allezeit erhöre, so liegt auch darin keine [Erbetungs-]Allmacht; denn wiederum bezeugt uns die vorhin angeführte Stelle Kap. 12, 27. 28, daß er gar nicht alles Beliebige beten kann, sondern nur das, was dem ihm vorgezeichneten Rath und Pfad des Vaters gemäß ist. So ist die anscheinende Allmacht in Wahrheit eine völlige Ohnmacht eigenmächtig zu handeln, und der gewaltige Wundermann in jeder persönlichen Lebenslage, Noth und Gefahr, gegenüber den drohenden Weltgewalten ebenso wehrlos und gebunden wie jedes andere Menschenkind, ja wehrloser und gebundener als irgend ein anderes, indem sich für ihn unter allen Umständen von selbst versteht, was keinem andern selbstverständlich ist, daß er „den Kelch trinken werde, den ihm der Vater gibt" (Kap. 18, 11). — Oder würde etwa dies echt menschliche Abhängigkeitsverhältnis des johanneischen Christus durch andere ausdrückliche Zeugnisse desselben wieder aufgehoben? Wenn er im Bewußtsein seiner Liebeseinheit mit dem Vater sagt: *πάντα ὅσα ὁ πατὴρ ἔχει, ἐμά ἐστιν* (Kap. 16, 15), und es wollte jemand etwa hieraus eine metaphysische Allmachtsstellung ableiten, so wäre das ungefähr ebenso vernünftig, als wenn einer das Freundeswort: „Alles was mein ist, das ist auch dein", in einen juristischen Besitztitel des Angeredeten umstempelte. Und nicht viel besser ist es, wenn Scholten Worte des Täufers und des Evangelisten, wie Kap. 3, 35 und Kap. 13, 3: *ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ*, und *εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας* zu Beweisstellen der Logosallmacht des johanneischen Christus macht. Wären hier *πάντα* nicht die Dinge des Reiches Gottes, sondern die Gesetze der Natur und Kräfte der Weltregierung, so hätte nicht erst der johanneische, sondern schon der synoptische

Christus sich für allmächtig und für den Logos erklärt, — *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου*, Matth. 11, 27. — Aber der johanneische Christus benimmt sich auch thatsächlich und praktisch durchaus nicht als Weltregent, sondern als ein durch Verhältnisse bedingter, mit Zeit und Umständen rechnender Mensch: er weicht drohenden Gefahren aus (Kap. 4, 1—3; 6, 15; 8, 59; 10, 39), kann in seinen Entschließungen schwanken und sich eines andern besinnen (Kap. 7, 8. 10), ermuthigt sich durch den Gedanken, daß er wirken müsse, so lange es Tag ist, und daß eine Nacht komme, „da niemand fürder wirken kann" (Kap. 9, 4), und empfiehlt sterbend seine Freunde dem Schutze seines Vaters, in dem Gefühl, daß er sie hinfort nicht mehr wie seither bewahren könne (Kap. 17, 11. 12).

So bleibt von der angeblichen Doketisirung, die dem synoptischen Christus im vierten Evangelium von der Logosidee aus widerfahren sein soll, in der That nichts übrig, als der allgemeine Eindruck einer so zu sagen überirdischeren Auffassung und Darstellung. Die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge des Lebens Jesu sind im Vergleich mit den Synoptikern verwischt, weil eine den bleibenden Bedürfnissen der späteren Christenheit unmittelbarer entsprechende Zeichnung gegeben werden soll; die allgemein-menschlichen Bedingtheiten, das Fragen, Sichverwundern, Bewegtwerden Jesu, sind nicht verleugnet, aber verblaßt, als hätte sich das verklärte Bild des erhöhten Christus mit seiner majestätischen Ruhe der historischen Erinnerung gewissermaßen übergelagert; eine höhergespannte Ansicht vom wunderbaren Wissen und Können des wunderbaren Meisters tritt hin und wieder hervor. Lauter Spuren einer bedeutenderen und energischeren Subjectivität, durch die dies Christusbild im Vergleich mit dem synoptischen hindurchgegangen ist, eines ausgeprägteren ideellen Interesses, welches neben dem historischen an seiner Entwerfung theilgenommen hat, aber keinerlei Spuren eines nachapostolischen Ursprungs und einer doketisirenden Denkart. Ja, es konnte nicht leicht einen unglücklicheren Einfall der Kritik geben, als den Doketismus als Schlüssel zur Erklärung dieses Evangeliums verwerthen zu wollen. Derselbe christliche Schriftsteller, der im sechsten Kapitel des Evangeliums das Essen und

Trinken des Fleisches und Blutes Christi, die geistliche Aneignung des menschlich-geschichtlichen Lebens Christi als die unerläßliche Bedingung alles Heils preist, ja der in seinem ersten Briefe im Doketismus das Princip des Antichristentums erblickt und diejenigen Geister, welche das ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι Χριστόν, die wahre und wirkliche Menschheit Christi antasten, als die Geister der Verführung bekämpft, der sollte zu gleicher Zeit demselben Princip gehuldigt haben, das er verfehmte, und dasselbe Heilsgut zum Schein verflüchtigt haben, das ihm das ewige Leben verbürgt?

Die Frage nach der vermeintlichen Allmacht des johanneischen Christus führt von selbst hinüber auf die johanneischen Wunder, in denen ein noch größerer Anstoß für die Kritik liegt als in der allgemeinen Zeichnung des Christusbildes. Auch in diesen Wundern glaubt man einerseits Reflexe der Logosidee zu erblicken, insofern in diesen — im vierten Evangelium wesentlich symbolischen — Thatsachen die verschiedenen Momente der Logosidee in ihrer Anwendung auf Christum als Licht, Leben, himmlischer Hochzeitswein und himmlisches Lebensbrod u. s. w. versinnbildlicht seien; andererseits erachtet man es aus Gründen allgemeiner Weltanschauung für unmöglich, dieselben als wirkliche geschichtliche Thatsachen anzuerkennen, da sie weit über das synoptische Maß hinaus jedes Naturgesetzes spotteten. Und zwar ist dieser letztere Punkt hier bei weitem der gewichtigste, ja es liegt in den johanneischen Wundern als solchen ohne Zweifel der letztentscheidende Anstoß der Kritik am vierten Evangelium, insofern dieselbe das Wunder im strengen Sinne des Wortes principiell verpönt, und doch bei einem augenzeuglichen Bericht, was unser Evangelium allein von den vieren zu sein beansprucht, keine Möglichkeit bleibt, sich auf das bei den Synoptikern zwischen Ereignis und Erzählung immerhin denkbare Walten der Sage zurückzuziehen. Dem gegenüber bekennen wir offen, uns nicht auf den Standpunkt eines unbegrenzten Supranaturalismus stellen zu können, auch wo der Buchstabe der biblischen Erzählung denselben begünstigt. Wir erkennen es vielmehr als ein berechtigtes und verpflichtetes Bestreben der neueren Theologie an, zwischen Uebernatürlichem und Widernatürlichem zu

unterscheiden und einen Wunderbegriff auszubilden, der, indem er an der Freiheit des Geistes, bildend und neubildend in's Naturgebiet einzugreifen, festhält, doch die Idee der Natur als einer unverbrüchlich gesetzlichen Ordnung nicht verletzt. Hätten wir einen solchen Wunderbegriff erst gewonnen, was freilich nur durch ein jetzt im Reiche frommer Wünsche liegendes Zusammenwirken von Theologie und Naturwissenschaft geschehen kann, so würde es uns leichter gemacht sein, über die Annehmbarkeit oder Unannehmbarkeit der johanneischen Wunder als solcher in's Reine zu kommen. So müssen wir uns bescheiden, zu untersuchen, ob die Erzählungen von ihnen, wie sie uns vorliegen, aus persönlichem Erleben oder aus Erdichtung herzuleiten sind.

Vom Standpunkt principieller Wunderleugnung, wie er in dieser Sache bei Strauß, Baur, Scholten, nicht ganz so entschieden bei Keim mitredet, ist diese Frage allerdings leicht und bündig ausgemacht und man behält da nur die Verpflichtung, die subjective Genesis der Erzählungen befriedigend aufzuklären. Aber diesen Standpunkt dürfen wir als einfache petitio principii hier rund abweisen. Undenkbar ist das Wunder immer nur vom pantheistischen und naturalistischen Standpunkt aus, nicht von dem des Glaubens an einen persönlichen Gott und an eine Bestimmung der Natur, sich den ewigen Zwecken und Zielen des Geistes unterzuordnen. Ja der christliche Glaube fordert das Sieges- und Herrschaftszeugnis des Geistes über die widerstrebende Unvernunft der Natur, fordert das Wunder. Aber nicht bloß der christliche Glaube, auch das historische Verständnis des Christentums fordert es. Wer dem historischen Jesus die Kräfte und Gaben abspricht, welche das Alte Testament den Propheten in ihrem Berufe zuschreibt, der macht ihn historisch erst recht unbegreiflich. Vermochte Jesus inmitten einer durchaus wundergläubigen Atmosphäre nichts, das dem, was er von einem Elia und Elisa mit seinem ganzen Volke gläubig las, irgend an die Seite gestellt werden konnte, so war es unmöglich, daß er den Propheten gegenüber sich als den Größeren, als den Messias erfaßte. Denn den Naturwundern der Propheten bloße „Geisteswunder" gegenüberzustellen, das konnte einem Bewußtsein nicht genügen, welches nicht in modernem Spi-

ritualismus, sondern in biblischem Realismus lebend und webend die Natur schließlich nicht weniger für das Reich Gottes in Anspruch nahm als das Menschenherz, dem die „Werke Satans" im Naturgebiet, die physischen Zerrüttungen nicht minder als die moralischen Gottwidrigkeiten in der Welt die selbstverständlichen Siegesobjecte des messianischen Reiches waren (Matth. 12, 28). Zudem ist der synoptische Bericht vom Leben Jesu der Wunderthaten so voll und viele der unerfindlichsten Heilandsworte mit diesen Wunderthaten so unzertrennlich verwoben, daß, wenn man letztere ausstreichen wollte, das ganze Geschichtsbild Jesu, die einzige Erklärung der größesten weltgeschichtlichen Bewegung, in sich zusammenstürzen würde; und schließlich, was hülfe das Herausstreichen auch so, da die reichliche Fortdauer der im Namen Jesu auftretenden Wunderkräfte und Wunderthaten in den apostolischen Gemeinden durch eine Reihe unwidersprechlicher Zeugnisse — unwidersprechlich, weil sie inmitten von Zwiespalt und Streit an die eigne Erfahrung der Gemeinden appelliren (1 Kor. 12, 28. 2 Kor. 12, 12. Gal. 3, 5. Jak. 5, 15. Hebr. 2, 4) — feststeht? — Unter solchen Umständen haben gemäßigtere Mitglieder der kritischen Schule, wie Keim, sich außer Stande gesehen, den synoptischen Wundererzählungen allen Glauben zu versagen; Heilungen wenigstens, die eine gewisse psychische Vermittelung zulassen, wie vor allem die der „Besessenen", sollen historisch sein. Man räumt damit doch mehr ein, als man möchte und nach seinen eigenen Principien dürfte. Wird auch nur das zugegeben, daß Jesus Besessene, d. i. Wahnsinnige, durch Wort und Willen wirklich geheilt hat, so weiß ich nicht, wo und wie man seinen Heilungswundern überhaupt eine Grenze ziehen könnte. Wissen wir doch heute sehr wohl, daß alle Geisteszerrüttung mit körperlichen Krankheitszuständen zusammenhängt, ohne deren Hebung ihre Heilung unmöglich ist: sind nun die Besessenheitsheilungen Jesu so gründlich und unbestreitbar gewesen, daß seine Feinde sich gegen dieselben nicht anders als mit der Nachrede eines Bundes mit Beelzebub zu helfen wußten, so muß auch anerkannt werden, daß ihm nicht nur eine Gewalt des psychischen Eindrucks, sondern eine reale, übernatürliche Macht leibhaftiger Einwirkung auf die kranke Leiblichkeit

zu Gebote stand, und wie weit dieselbe dann auch bei andern Leidenden, ja wie weit diese Kraft überhaupt in ihrer Einwirkungsfähigkeit auf jedwedes Naturleben habe reichen können, dürfte schwer zu bestimmen sein.

Andererseits dürfen wir, um unbefangen und nüchtern zu sein, bei den evangelischen Wundererzählungen nicht übersehen, daß zwischen der Thatsache selbst und dem Bericht von ihr ein Medium zwischeninne liegt, das unberechenbarer optischen Täuschung, unberechenbarer Steigerung des Wunderbaren fähig ist, — die Auffassung der Zeitgenossen, ja der Augenzeugen selbst. Diese sind nicht skeptische Reflexionsmenschen wie das heutige Geschlecht; sie haben weder die Hülfsmittel noch von Haus aus den Sinn und Trieb, auf die natürlichen Zusammenhänge zu achten: im Gegentheil, sie gehen von dem unbegrenztesten Supranaturalismus, von einem nicht nur willigen, sondern geradezu begehrlichen Wunderglauben aus (1 Kor. 1, 22), und kein naturwissenschaftlicher Zweifel, ja keine Idee von Naturgesetzlichkeit legt der phantasievollen Auffassung und Ausmalung eines „Zeichens" im Gemüthe der Gläubigen einen Zügel an. Demgemäß wird von einer freieren Schriftbetrachtung die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit nicht bestritten, daß Machtthaten Jesu in der Ueberlieferung des galiläischen Volkes oder der ersten Gemeinden sich vergrößert und vergröbert haben; weniger anerkannt oder beachtet ist die andere Möglichkeit, die uns in der johanneischen Frage näher angeht, daß ein solcher Proceß auch schon im Geiste des Augenzeugen vorgehe; und doch wird auch sie bei näherer Erwägung nicht zu bestreiten sein. Die Geschichte ist nicht ohne Beispiele, daß großen, einmal den Eindruck des Wunderbaren hervorrufenden Persönlichkeiten die Wunder von ihren Umgebungen gleichsam aufgedrängt, in bester Meinung nicht ab-, sondern angesehen worden sind [1]): wieviel leichter konnte da, wo echtes Wunder und wundersamstes Wesen ohnegleichen vor-

1) Wenn es erlaubt ist, großes mit kleinem zu vergleichen, so möchten wir hier auf die Vita des heil. Severinus verweisen, die von einem seiner augenzeuglichen Gehülfen verfaßt, von Wundergeschichten wimmelt, in deren ganz naiv-subjective Genesis man hin und wieder deutlich hineinsieht.

handen war, die zuschauende gläubige Erwartung und Begeisterung, der steigernde Austausch der nachfolgenden Betrachtung, selbst die spätere religiöse Reflexion und dogmatische Idee in unberechenbarer Wechselwirkung mit der Erinnerung unter Umständen auch aus einem natürlich erhabenen Vorgang ein Wunder herausſehen oder ein wirkliches Wunder auf eine noch höhere Potenz des Wunderbaren erheben. Oder wäre etwa die Persönlichkeit des Apostels, dem wir das vierte Evangelium zuschreiben, ein Hindernis solcher Möglichkeiten? Wie hoch wir auch von ihm denken mögen, — der Feuergeist, der schon zu Jesu irdischen Lebzeiten so gestimmt war, daß er gar nicht zweifelte, auf Jesu Gebot Feuer vom Himmel herabrufen zu können (Luk. 9, 54), der Evangelist, der, als er sein Buch schrieb, aus einem Naturphänomen, welches auf ein bedeutsames Wort Jesu bestätigend einfiel und vom Volke für einen Donner erklärt ward (Kap. 12, 28. 29), distincte göttliche Worte herausgehört zu haben überzeugt ist, erweckt vielmehr die Erwartung, er werde das Thun und Lassen Jesu wie beim ersten Erleben, so in der nachmaligen glanzvollen Erinnerung und auslegenden Betrachtung im möglichst übernatürlichen Lichte angeschaut haben. Das sagen wir nicht, um die johanneischen Wunder zu entwerthen und zu entleeren; wohl aber um darauf aufmerksam zu machen, daß es für das, was auch den gläubigen Leser im vierten Evangelium wie Steigerung des Wundercharakters Jesu im Vergleich mit dem synoptischen Bilde berührt oder aus einem andern Grunde auch einem ernstchristlichen Denken unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet, doch noch eine andere mögliche Erklärung gibt, als die mit der Echtheit und Geschichtlichkeit des Evangeliums brechende aus tendenziöser Erdichtung. Natürlich kann von einer solchen Erklärung nur so weit Gebrauch gemacht werden, als nicht ein unzweifelhaftes Zeugnis und Verhalten des Herrn selbst die Objectivität des Wunders verbürgt; auch ist es unsere Meinung nicht, daß Objectives und Subjectives in diesen Erzählungen sich heute noch durchgreifend sondern lasse. Vielmehr bedarf es nur ein und das andere Mal der Erinnerung an die Freiheit der Betrachtung, welche der geltend gemachte Gesichtspunkt uns gibt, um uns auf der anderen Seite für den Schatz von fühlbar-wirk-

lichem Leben Jesu, den die johanneischen Wundererzählungen umschließen, unbefangen zu machen.

Auf den ersten Blick ist klar, daß das vierte Evangelium nur eine Auswahl von Machtthaten Jesu gegeben hat, und auch dies Princip der Auswahl hilft einigermaßen den Eindruck des Gesteigerten erklären, den die johanneischen Wunder im Vergleich mit den synoptischen machen; wer auswählt, nimmt natürlich die höchsten und stärksten Stämme des Waldes. Sieben Wunderwerke werden erzählt: die Weinspende zu Kana, die Erhörung des βασιλικός, die Heilung des Lahmen am Teiche Bethesda, die Speisung der Fünftausend, das Meereswandeln, die Herstellung des Blindgeborenen, die Auferweckung des Lazarus. Man hat Gewicht darauf gelegt, daß keine Besessenheitsheilung darunter sei; diese Kategorie war bei den Synoptikern vollauf vertreten und vielleicht in dem Kreise, für welchen Johannes schrieb, durch gewerbsmäßige Exorcisten entwerthet, so daß der Evangelist kein Beispiel aufstellen mochte. Die andern Heilungswunder der Synoptiker bringt er in hervorragenden Exempeln; aber wir können nicht sagen, daß sie das vorhin angedeutete Maß der Glaubwürdigkeit überschreiten. Die Heilung in die Ferne (Kap. 4, 47 f.) ist jedenfalls nicht wunderbarer als die gleiche in der synoptischen Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum, welche durch unerfindliche und zugleich unabtrennbare geistige Züge beglaubigt wird; der 38jährige Kranke Kap. 5 ist ein Gichtbrüchiger wie der Matth. 9, 1 f. Geheilte, bei dem gleichfalls Verhandlungen, die jedes mögliche Gepräge der Echtheit tragen, den Ausgang als Thatsache verbürgen; und daß der Blindgeborene Joh. 9 schwerer zu heilen gewesen sein sollte als die Blinden von Jericho und Betsaida, wird niemand begründen können, auch davon abgesehen, daß gerade in dieser Geschichte die Anwendung sinnlicher Mittel auf nichts weniger als auf eine Tendenz der Steigerung des Wunderbaren deutet. Ungleich schwieriger sind uns die an lebloser Natur verrichteten Machtthaten; sie scheinen uns die Grenze zu berühren, wo nicht zu verletzen, die wir zwischen Uebernatürlichem und Widernatürlichem gefühlsmäßig ziehen, ohne sie freilich bis jetzt klarstellen zu können. Indes gerade die Unfertigkeit dieser Unterscheidung und

das Geheimnisvolle des ganzen Gebietes, auf dem wir uns hier befinden, verbietet uns, auch in verneinender, absprechender Weise fest auftreten zu wollen.

Am ehesten dürfte die Frage, ob nicht die hochgespannte supranaturalistische Stimmung des Jüngers auf die Auffassung und Darstellung des Thatsächlichen eingewirkt, bei der Geschichte vom Meerwandeln Jesu berechtigt sein; schon darum, weil es Jesu Sache nicht war, zwecklose und abenteuerliche Wunder zu thun, der gewöhnlich vorausgesetzte Zweck aber, daß er seinen Jüngern habe Hülfe bringen wollen, weder in der Erzählung behauptet wird, noch auch — die Macht Jesu über Wind und Wogen einmal vorausgesetzt — ein Hinzueilen erfordert hätte. Johannes erzählt die Geschichte, ohne besonderes Gewicht auf sie zu legen, wie Matthäus und Markus im Gefolge der wunderbaren Speisung, aber mit dem Unterschied, daß Jesus *nicht* zu den Jüngern in's Schiff steigt, geschweige denn den Petrus zu sich heraus auf die Wogen ruft. Die Jünger sehen lediglich inmitten von Nacht und Sturm Jesum auf dem Meere gehen und nahe zum Schiff kommen: als sie auf seinen Zuruf ihn aufnehmen wollen, sind sie auf einmal am Land. Den letzteren Zug nun hat die Kritik zu nichts geringerem ausgebeutet, als zu dem Fund, Jesus habe nach Pseudojohannes das Schiff an's Land *gezaubert*; denn welche Abgeschmacktheit wäre ihr für dies geistvollste der Evangelien zu groß? „An diesem Bericht", sagt *Keim* von diesem Fündlein, „ist nichts zu biegen", und zum Beweis rechnet er uns vor, daß fünfundzwanzig bis dreißig Stadien (V. 19) unmöglich auf natürliche Weise zum andern Ufer langen konnten, sintemalen der See nach Josephus vierzig Stadien breit sei. Ganz abgesehen davon, daß nach V. 17 („Jesus war noch nicht zu ihnen gekommen") die Jünger gar nicht quer übergefahren, sondern den See entlang gesteuert zu sein scheinen, in der Hoffnung, an irgend einem vorspringenden Punkt des Ufers Jesum einnehmen zu können, — ist denn der eiförmige See an jeder Ueberfahrtsstelle so breit zu denken wie an der breitesten, oder die in dunkler Nacht angestellte ungefähre Schätzung des Evangelisten mit der gelehrten Angabe des Josephus ernstlich in Abrechnung zu stellen? Weniger „kritische" Leser werden aus jenem

„Und alsbald war das Schiff am Lande" vielmehr den Schluß ziehen, daß das Zusammentreffen Jesu mit seinen Jüngern unweit des Ufers stattfand. Unter diesen Umständen hat auch ein so besonnener und frommdenkender Ausleger wie Bleek es nicht unwahrscheinlich gefunden, daß die Jünger, der Nähe des Landes im Finstern unkundig, durch Nacht und Sturm erregt, zu wunderbaren Auffassungen überhaupt geneigt und zumal von ihrem Meister des Außerordentlichsten immer gewärtig, den am umbrandeten Ufer wandernden Jesus inmitten der Wogen schreiten zu sehen glaubten, und wie leicht konnte es geschehen, daß sie in scheuer Zurückhaltung ihm hernach keine Veranlassung gaben, diese phantastische Auffassung zu berichtigen [1]). Demnach würde sich der johanneische Bericht, indem er gerade in seiner Abweichung vom synoptischen diese Auffassung gestattet, als den dem ursprünglichen Thatbestand nächststehenden bewähren.

Das Wunder zu Kana und die Speisung der Fünftausend stehen mit einander auf gleicher Linie des Anstoßes für unser Denken, insofern sie eine fast schöpferische und überdies im Moment schaffende Kraft Jesu oder von Jesu herabgerufene Gottesthat voraussetzen. Nur daß das letztere, die augenblickliche Vermehrung eines menschlichen Kunstproducts wie das Brod, sich uns noch weniger in die Analogie des göttlichen Handelns einfügen will als die immerhin nicht analogielose Entwickelung eines höheren Naturerzeugnisses aus einem geringeren. Und doch ist gerade diese Speisung das bezeugteste aller Jesuswunder, insofern nicht bloß alle drei Synoptiker es berichten, sondern bei zweien von ihnen auch noch ein Doppelgänger desselben erscheint, die „Speisung der Viertausend", welche um kleiner Varianten willen von Matthäus und Markus für eine thatsächliche Wiederholung genommen worden ist, während alle geschichtlichen Umstände und Zusammenhänge (cf. Lukas) auf Identität des Factums weisen. Dazu kommt, was wir in unserm ersten Artikel ausgeführt haben, daß die Speisungsgeschichte in den Pragmatismus des öffentlichen Lebens Jesu, dessen Peripetie sie enthält, viel zu stark und fest verwoben ist, um einfach in's Reich

---

1) Bleek, Erklärung der synopt. Evang., Bd. I, S. 21.

der Sage verwiesen werden zu können. Geziemt sich nicht hier — wenn irgendwo — der Wucht des historischen Zeugnisses gegenüber ein ἐπέχειν des Urtheils über die Möglichkeit des Wunders? Wer aber meint, eine solche Möglichkeit schlechterdings nicht annehmen zu können, der wird sich unter solchen Umständen doch auf einen andern als den mythischen Erklärungsweg gewiesen sehen. Wenn Jesus am Abend eines Wüstentages, den er der Leibes- und Seelennoth zugeströmter Volksmassen gewidmet, von der Nacht und Noth überrascht, die messianische Verpflichtung fühlte, dies arme Volk, das sich ihm anvertraut, zu speisen und so vor dem Verschmachten auf dem Heimweg zu bewahren; wenn er im heroischen Vertrauen auf seinen himmlischen Vater und dessen Durchhülfe mit dem Austheilen seines kleinen Vorraths begann und nun ihm unter dem Hin- und Hergehen der mit der Lagerung des Volkes beschäftigten Jünger auf einmal verborgen gehaltene Vorräthe einzelner zuflossen, denen sein Vorgehen das Herz erschloß, so daß er wirklich alle sättigen und noch übrig behalten konnte, so ließe sich denken, daß eine solche Glaubens- und Liebesthat sich so zu sagen unter seinen Händen in die uns berichtete Wunderthat verwandelt hätte, nicht bloß in der Auffassung des begeisterten Volkes, sondern auch der Jünger, — der Jünger, die übrigens nach Mark. 6, 52 den Vorgang ursprünglich nicht als Wunder genommen, also ihn erst nachträglich im Sinne des allgemeinen Eindrucks gedeutet zu haben scheinen [1]). — Was das Wunder zu Kana angeht, so steht der kritischen Hypothese, welche es uns aus symbolischer Dichtung ableiten will, der von ihr bis heute unerklärte Umstand entgegen, daß gerade bei ihm der Evangelist keinerlei deutende Betrachtung hinzufügt. Sodann heißt es doch die Schwierigkeit der historischen Auffassung muthwillig steigern,

---

1) Wenn Jesus übrigens in der johanneischen Relation nicht wie in der synoptischen von Nacht und Noth überrascht und zum Wunder gedrängt wird, sondern dasselbe von Anfang im Sinne hat, so dürfte hierin (wiewol in der Speisung der Viertausend die Initiative auch von ihm ausgeht, s. Mark. 8, 2) ein Beleg des oben beobachteten Zuges anzuerkennen sein, daß unser Evangelist das Vorherwissen Jesu für unbedingter genommen hat, als es thatsächlich war.

wenn man so thut, als habe Jesus, um die Erzählung des Johannes zu berechtigen, das Wasser in gewachsenen und gekelterten Wein verwandeln müssen: wenn das Wasser der Reinigungskrüge die Kraft und Würze des Weines bewährte, so war dem Evangelisten natürlich das Wasser „zu Wein geworden". Daß nun die reale Wunderkraft, welche zerrüttetes Geistesleben herstellen, Blinde sehend und Lahme gehend machen und in die Ferne Genesung senden konnte, nicht auch dem Wasser in Kana jene Würze mitzutheilen vermocht habe, wer darf darüber absprechen? Wenn auch ein Naturforscher wie Max Perty sich solche Wunder in seiner Weise zurechtzulegen gewußt hat, so dürfte das doch die Kritik erinnern, daß es hier gilt, Knoten zu lösen, nicht zu zerhauen [1]). Um solcher Erzählungen willen das Evangelium für unecht zu erklären und hinterher so klägliche ideelle Herleitungen seiner Wunderberichte zu geben, wie Strauß sie in Betreff der Brod- und Weinspende vorgetragen hat, ist freilich sehr bequem; aber daß es sehr wissenschaftlich sei, wird sich nicht behaupten lassen [2]).

Das vervehmteste von allen johanneischen Wundern bleibt schließlich die Auferweckung des Lazarus. Nur kann man nicht sagen, daß die „Kritik" ehrlich gegen dasselbe verführe. Auch Baur hat es nicht verschmäht, alle möglichen anderen Zweifelsgründe zusammenzuhäufen, um den von vornherein entscheidenden, die Unglaublichkeit des Wunders als solchen, nicht als entscheidend einzugestehen. Voran steht das nach einstimmiger Versicherung geradezu „tödliche" Schweigen der Synoptiker. Wie tödlich dasselbe sei, mag eine unbestreitbare Analogie veranschaulichen. Nach 1 Kor. 15, 6 ist der auferstandene Christus „mehr denn fünf-

1) Vgl. Max Perty a. a. O., S. 755. Aehnlich J. P. Lange in seinem „Leben Jesu".

2) Vgl. Strauß, Leben Jesu für das deutsche Volk, S. 499 u. 508. Die Speisung soll das heilige Abendmahl symbolisiren. Zwar fehlt der Wein, (den auch kein Dichter beschaffen konnte?), aber dafür — sind Fische da, welche an die Agapen erinnern. Den Abendmahlswein soll dann das Canawunder nach- — oder vielmehr voraus- — bringen, nur daß — um die Gradation nicht zu verderben — die Auslegung auf Kap. 6 verschoben wird. Aber warum dann nicht das ganze Wunder verschieben? Und wo ist in der Predigt Kap. 6 vom „Wein" die Rede?

hundert Brüdern auf einmal" erschienen, und wie die „Kritik" auch über die Auferstehung Jesu denken möge, — daß Paulus hier ein wirkliches und hochbedeutsames Erlebnis jener Schar von Gläubigen aus deren eigner directer Mittheilung erzähle, bezweifelt sie nicht. Das war also doch wol unter allen Erscheinungen des Auferstandenen die denkwürdigste, insofern mehr denn fünfhundert Zeugen auf einmal sie erlebt hatten, — und doch erwähnt kein Evangelist von ihr eine Silbe. Wollten wir etwa deshalb 1 Kor. 15, 6 für eine Erdichtung des Apostels Paulus erklären, wie die Lazarusgeschichte für eine Erdichtung des vierten Evangelisten? Wir vergessen so leicht, daß wir aus dem Leben Jesu doch nur eine ziemlich spärliche und durch mancherlei Zufälligkeiten bedingte Auswahl von Erinnerungen haben, daß nichts weniger der Gesichtspunkt der evangelischen Schriftstellerei war als möglichste Vollständigkeit des Materials, und daß die Auferweckung des Lazarus gerade in den Theil des Lebens Jesu fällt, über welchen die Synoptiker am allerdürftigsten berichtet sind, in die Zeit zwischen dem Abschied von Galiläa und dem letzten Gang nach Jerusalem. Aber — fragt man — wie konnte eine so wunderbare und eindrucksvolle Begebenheit so spurlos untergehen, daß keiner von den Synoptikern je von ihr vernahm? Das letztere ist doch selbst nur willkürliche Conjectur; auch von jener Erscheinung des Auferstandenen vor den Fünfhundert können sie sehr wohl gehört haben; aber weil ihnen eine nähere, anschauliche und zuverlässige Beschreibung des Hergangs nicht zur Verfügung stand, so werden sie der Meinung gewesen sein, daß die anderen Erscheinungsscenen, die sie zu beschreiben in der Lage waren, hinreichend seien [1]). Kann es ihnen mit der Auferweckung des Lazarus nicht ganz ebenso gegangen sein, daß sie zwar im allgemeinen von ihr gehört, aber keinen Bericht über sie gehabt haben wie über die Auferweckung der Jairustochter und des Jünglings zu Nain, und daß sie aus

---

[1]) So hat Lukas, wie Kap. 24, 34 beweist, von der Erscheinung des Auferstandenen an Petrus (1 Kor. 15, 5) wol gewußt und sie doch nicht erzählt trotz ihrer Wichtigkeit als erster Ueberführung eines Apostels; vermuthlich weil ihm das Nähere nicht zugebote stand.

diesem Grunde sich mit diesen beiden Erzählungen genügen ließen als hinreichenden Proben der auch über den Tod gebietenden Wundermacht Jesu? — Ist demnach das Schweigen der Synoptiker durchaus kein entscheidendes Zeugnis wider die johanneische Erzählung, so kommt andrerseits der allgemeine Pragmatismus der evangelischen Geschichte für dieselbe auf. Wenn es mit der von Keim ausgedachten Motivirung der Katastrophe Jesu aus den Synoptikern erwiesenermaßen nichts ist[1]), wenn ebenso sehr die nach langem Zögern und Schwanken plötzlich eintretende Entschlossenheit des Synedriums, als die nach so trüben Wendungen in Galiläa (vgl. Matth. 11, 20—26; 16, 13 ff.) ganz überraschend neuaufgeflammte messianische Volksbegeisterung beim Einzug Jesu doch irgend ein großes, nach beiden Seiten hin entscheidend wirksames Ereignis dieser letzten Zeiten fordert, wer gibt uns denn ein solches, wenn nicht das elfte Kapitel des Johannesevangeliums? — Nehmen wir hiezu endlich noch die ausnehmende Kläglichkeit der „kritischen" Erklärung des Berichts. Die ganze Erzählung soll aus den Lukasnotizen über das Schwesternpaar Martha und Maria und aus der Schlußwendung der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus (Luk. 16, 30. 31) zusammengedichtet sein. Ach ja, der Lazarus des Johannes gleicht in allen seinen Verhältnissen ausnehmend dem aussätzigen Bettler der Lukasparabel! Und es stimmt vortrefflich, daß bei Lukas Abraham die Rückkehr des Lazarus aus dem Jenseits versagt, bei Johannes Jesus dieselbe bewerkstelligt! Aber der Gedanke: „Sie werden nicht glauben, ob auch einer von den Todten auferstünde", hat den vierten Evangelisten zu diesen kühnen Umformungen begeistert: darum — fährt er unmittelbar nach der Auferweckung des Lazarus wörtlich fort: „πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων, οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριὰμ καὶ θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν, ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν"! Ueberhaupt aber — hätte wirklich ein Schriftsteller sich im Freundeskreise Jesu jemanden ausgesucht, um die ganze Macht und Liebe Jesu dichtend an ihm zu veranschaulichen, und er wäre dabei auf die bethanischen Schwestern verfallen —, wie

[1]) Vgl. unsern ersten Artikel, S. 689.

hätte er dazu kommen sollen, denselben für seinen Zweck erst einen Bruder anzudichten? Ein Dichter hätte in diesem Fall keine andere Figur gesucht und begehrt als die bethanische Maria aus Luk. 10, 38 f., umsomehr, wenn dieselbe hernach in der Salbungsgeschichte zugleich das Sinnbild der unendlichen Dankbarkeit gläubiger Liebe zu werden bestimmt war.

Aber die johanneische Erzählung soll auch aus innern Gründen, und zwar ganz abgesehen von dem Wunder als solchem, unglaublich sein. Jesus soll sich in derselben auf eine Weise benehmen, wie wol der johanneische Logoschristus als personificirter Begriff, nicht aber der wirkliche, menschliche, wenn auch gottmenschliche Jesus sich benehmen konnte: er soll den Lazarus absichtlich sterben lassen, damit er sich durch dessen Auferweckung verherrlichen könne, und er soll am Grabe des Lazarus sein Gebet um dessen Auferweckung für ein bloßes Scheingebet erklären, welches er nur aus Accommodation gebetet [1]). Von dem ersten Fündlein hätte ein einfaches Rechenexempel die Kritik zurückbringen können. Wenn Jesus an dem Ort in Peräa, wo Johannes zuerst getauft (Kap. 10, 40; 1, 28), d. h. ungefähr eine gute Tagereise von Bethanien am Oelberg, von der Krankheit des Lazarus hört, zwei Tage danach aufbricht, und (am vierten oder fünften Tag nach dem Abgang des Boten von Bethanien dort ankommend) den Lazarus bereits seit vier Tagen verstorben findet, so leuchtet ein, daß der Tod sehr bald nach dem Abgang des Boten eingetreten und Lazarus in dem Moment, in dem Jesus die Botschaft seiner Krankheit empfing, jedenfalls nicht mehr unter den Lebenden gewesen sein muß. Was immer also Jesum bewogen haben mag, nach Empfang jener Nachricht noch zwei Tage zu verweilen, — die Absicht, den Lazarus inzwischen sterben zu lassen, kann es im Sinne des Schriftstellers nicht gewesen sein. Vielmehr wenn Jesus (V. 15) um seiner Jünger willen sich freut, nicht dort gewesen zu sein, so ist die deutliche Meinung die, daß, wenn er dort gewesen und überhaupt recht-

[1]) Vgl. Baur, S. 192 f.; Strauß, S. 470 f.; Keim, Bd. III, S. 69 f. Namentlich die beiden letzteren Schriftsteller haben hier, als fühlten sie selbst, ihrer Ansicht kräftig nachhelfen zu müssen, die äußersten Mittel ihres Sprachschatzes aufgeboten.

zeitig der Krankheit kundig gewesen wäre, er es nicht würde bis zum Tode haben kommen lassen. Weiß er nun dennoch jetzt ohne neue Nachricht um den eingetretenen Tod, so kann das im Sinne der Erzählung nur so erklärt werden, daß im Augenblick, da die Krankheitsbotschaft seine Gedanken zu dem fernen Freunde hinrief, ihm auch der inzwischen erfolgte Tod desselben kraft inneren Schauens offenbar geworden ist. Zwei Tage trägt er die Sache mit sich herum; ein Gang nach Bethanien war ja in diesem Augenblick ein Gang wie in den eigenen Tod (Kap. 11, 16), und das Auferwecken eines Todten nicht wie das Aufrichten eines Kranken: was ist des Vaters Wille in diesem Hülferuf, der ihn in dieser Lage trifft? Nun endlich ist er im reinen mit sich und mit des Vaters Willen; nun verkündigt er den Jüngern mit dem Tode des Freundes zugleich den Entschluß, zu gehen und ihn aufzuerwecken. Wo ist in alledem das Unmenschliche, die Unnatur? — Wir kommen auf das von der Kritik so widerwärtig verzerrte Dankgebet am Grabe des Lazarus. Unsre seitherige Auslegung enthält bereits seine Erklärung. Wenn Jesus am Grabe des Freundes, unmittelbar vor dem Erweckungsruf, dem Vater dankt, daß er ihn erhört habe, so bekennt er damit die Zuversicht, mit der er an das Grab tritt, als eine zuvor erbetete; so blickt er zurück auf ein Gebet, das er bereits emporgesandt und auf das er bereits Antwort empfangen haben muß, ehe er zu seinen Jüngern sagte: „Ich gehe hin, ihn aufzuerwecken", das also in jene dunkeln zwei Tage peräischen Zögerns hineinfällt und uns dieselben erklärt. Wo ist denn nun hier Scheingebet und Accommodation, da vielmehr der klare Einblick in das echtmenschliche Verhältnis Jesu zum Vater sich aufthut? Fährt er nun in seiner Danksagung am Grabe fort: „Ich wußte freilich, daß du mich allezeit höreſt, aber um des umstehenden Volkes willen sagte ich's, daß sie glauben, daß du mich gesandt haſt", so kann das doch nur heißen: „Ich habe das Bewußtsein, von dir erhört zu sein, ausgesprochen, nicht weil es mir ein ungewohntes, überraschendes wäre, sondern damit dies Volk erkenne, daß, was jetzt geschehen wird, deine Erhörung meines Gebetes ist." Noch einmal, wo ist hier Schein- und Accommodationsgebet? Es ist ja wol nicht

unmöglich, daß der Evangelist dem betenden Jesus diese Selbstverbesserung: „Ich weiß, daß du mich allezeit höreſt", in den Mund gelegt hat (ebenso wie Markus Kap. 14, 36 die Selbstverbesserung *πάντα δυνατά σοι*), weil es ihm schien, als sage Jesus zu wenig von sich, wenn er, der allezeit Erhörte und Erhörungsgewisse, für eine einzelne Erhörung besonders danke. Aber auch wenn Jesus wirklich und wörtlich so gesprochen hat, wie sagt er denn in diesen Worten zu Gott, „daß er für sich selbst nicht zu beten brauche, daß er nur mit Rücksicht auf Andere, aus Accommodation bete"? Die Schlußfolgerung, die hier zugrunde zu liegen scheint, daß Erhörungsgewißheit des Gebets und Ueberflüßigkeit des Gebets das nämliche sei, hat doch wol der Kritiker zu verantworten, nicht der Evangelist![1] Was soll man endlich dazu sagen, daß die Kritik, nachdem sie das Bild des johanneischen Christus hier dergestalt in's Unmenschliche verzerrt hat, um daraus gegen die Geschichtlichkeit des Berichts schlußfolgern zu können, andrerseits das allermächtigste Zeugnis der Menschlichkeit, die Thränen Jesu am Grabe des Lazarus, zu der nämlichen Folgerung zu verwerthen weiß? „Thränen, die man um einen Verstorbenen vergießt, welchem man mit der Gewißheit der Wiederbelebung naht", sagt Baur, „können nicht der Ausdruck eines wahren, echtmenschlichen Mitgefühls sein." Man sieht, dieser johanneische Christus ist verloren, ob er sich übermenschlich, oder ob er sich menschlich zeige; in jenem Fall, weil er sich nicht menschlich, in diesem, weil er sich nicht übermenschlich zeigt. Daß eine erbetete Gewißheit eine Glaubensgewißheit ist, welche sich immer wieder gegen die sinnlichen Eindrücke kämpfend zu behaupten hat und die natürlichen Gefühle nicht ausschließt; daß überdies jene Thränen nicht sowol dem Verlust des Freundes gelten als dem Leide der Schwestern, welches Jesum echtmenschlich und echtgöttlich mitergreift (V. 33) und ihn drängt, den mächtigen Trost nicht länger zu verzögern, dafür hat man freilich keine Empfindung mehr, wenn man sich den johanneischen Christus a priori zur Logosmaske versteinert hat.

---

[1] Vgl. Baur a. a. O., S. 193.

So bleibt denn wirklich nur der Anstoß der Todtenerweckung selbst übrig. Ist dieser Anstoß, welcher wesentlich ebenso gegenüber der synoptischen Erzählung von der Tochter des Jairus Platz griffe, die uns doch mit so vollem Gepräge der historischen Wahrheit überliefert ist, in der That unüberwindlich? Zum messianischen Bewußtsein Jesu gehört wesentlich doch auch das, „die Auferstehung und das Leben" zu sein, die Macht der Todtenerweckung zu haben, und wenn Jesus dieselbe auch erst am Ende der Tage im vollen Sinne auszuüben gedenkt, so konnte ihm doch auf Grund dieses Bewußtseins in einzelnen von seinem Berufsleben ihm aufgedrängten Fällen die Frage an seinen Vater entstehen, ob er nicht hier ein Zeichen und Pfand dieser künftigen Bestimmung und Machtvollkommenheit zu geben habe. Wir sehen in beiderlei Geschichten mit großer Klarheit in die Art und Weise hinein, wie ihm diese Frage entsteht. In beiden Fällen ist es erbetene Krankenheilung, die ihm unerwartet zur Aufforderung der Todtenerweckung wird; in jenem hat er dem bittenden Jairus die Hülfe schon zugesagt, — soll er sie nun, da die Todesnachricht kommt, widerrufen? — in diesem gilt es, den Glauben der treuesten Jüngerinnen nicht zuschanden werden zu lassen und in dem fast schon hoffnungslos gewordenen Kampfe um Israel noch einmal durch ein großes Zeichen an Jerusalems verschlossenes Herzensthor anzuklopfen. Wir sehen zugleich in unsrer Geschichte insonderheit, wie die vom Drange des messianischen Berufslebens dergestalt aufgedrängte Frage sich ihm beantwortet: indem er sie betend himmelwärts richtet, weiß er alsbald mit Erhörungsgewißheit, daß er das entflohene Leben werde zurückrufen dürfen; — durch welche Veranstaltung Gottes dies im gegebenen Falle ohne Unnatur möglich sei, danach hat er nicht geforscht, und wir würden heute vergeblich danach forschen. Aber darauf darf man doch aufmerksam machen, daß, wie die andern beiden Todtenerweckungen Jesu, so auch die des Lazarus sich noch innerhalb der unmittelbaren Nähe von Tod und Leben bewegt, in einer Region, in welcher ein noch nicht völliges Gelöstsein der Beziehungen von Leib und Seele immerhin denkbar ist. Die Kritik urgirt zwar das ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γάρ ἐστιν der Martha mit großem Eifer, und zwar als eine vom Schriftsteller

beabsichtigte Steigerung des Wunderbaren bis auf's alleräußerste. Man verschweigt hiebei, daß, wie der Wortlaut bezeugt, der Eintritt der Verwesung nicht als eine objective Thatsache und Wahrnehmung, sondern als eine bloße vor verschlossenem Grab angestellte Vermuthung berichtet wird, der Schriftsteller also jedenfalls in jener Bemerkung der Martha nicht eine objective Probe auf den Grad des Wunders, sondern eine letzte Reaction des Zweifels gegen den Glauben zum Ausdruck bringen will. Und was den „vierten Tag" angeht, so hätte die Kritik sich vielmehr zu fragen gehabt, warum denn ihr Pseudojohannes nicht lieber vier Jahre oder Jahrhunderte anstatt vier Tage genommen, und einen längst Verstorbenen, längst Verwesten (vgl. Matth. 27, 52) zum Gegenstand seiner Dichtung gemacht habe. Da der Glaube gerade *solche* Todtenerweckungen am jüngsten Tag vom Messias erwartete, so hätte einer freien Tendenzdichtung, die nun einmal alles Ueberlieferte überbieten und jedes physikalischen Zweifels spotten wollte, nichts näher gelegen, als das Schlußwunder der Laufbahn Jesu an gebleichten Todtengebeinen geschehen zu lassen. — Fällt somit auch die Auferweckung des Lazarus in jenes Gebiet des echten Wunders, welches die echte Wissenschaft, ohne sich etwas zu vergeben, dem Glauben freilassen kann und muß, so wird für eine wahrhaft *historische* Kritik, d. h. für eine solche, die den religiösen Glauben nicht mit negativer Dogmatik präscribirt, auch hier kein Grund vorliegen, die Geschichtlichkeit und mit ihr die Echtheit unsres Evangeliums in Abrede zu stellen.

So bewegen sich die johanneischen Wunder nicht minder als die synoptischen auf der Linie des echt messianischen Bewußtseins und Berufslebens Jesu, nicht auf der Linie der geschichtslosen Logosidee. Die Ableitung aus letzterer widerlegt sich, wie schon oben bemerkt, einfach aus dem Kap. 11, 41. 42 bezeugten Umstand, daß diese Wunder *erbetete* sind. Aber auch was wir etwa von subjectiver Betrachtung des Evangelisten in seinen Wundererzählungen gewahren, führt durchaus nicht auf eine Gefährdung ihrer Geschichtlichkeit und auf die Logosidee als die Quelle ihrer dichterischen Erzeugung. Unserm Evangelisten eigentümlich ist die Betrachtung der Wunder als symbolischer Vorgänge und als vom Vater für

den Sohn abgelegter Zeugnisse. Was das erstere angeht, so ist es zwar übertrieben, wenn Keim sagt: „im vierten Evangelium sind alle Wunder durch und durch Bilder von Ideen"; aber zugegeben, es wäre so, so hätte der Schriftsteller doch nur mit bewußter Reflexion eine Eigenschaft herausgehoben, die im Wesen des biblischen Wunders an sich liegt. Die biblischen Wunder sind, wie ihr gangbarster Name sagt, vor allem „Zeichen", Fingerzeige Gottes, im sinnlichen Gebiete gegeben, um in's geistliche hinüberzudeuten, und Jesus selbst macht diesen ihren Charakter geltend, indem er im leiblich-geistlichen Doppelsinn von seinen Werken redet und sich auf seine Heilungsthaten als Anzeichen des herbeigekommenen Gottesreiches beruft (Matth. 11, 2f.; 12, 28). Nun wäre es ja möglich, daß der vierte Evangelist diesem Gesichtspunkt mit einseitiger Vorliebe nachgegangen wäre und nicht bloß die Auswahl seiner sieben Wundererzählungen nach einer gewissen ideellen Disposition vorgenommen, sondern auch im einzelnen der besonderen Idee einen unwillkürlichen Einfluß auf Erinnerung und Darstellung eingeräumt hätte; von da bis zu einer Erdichtung dieser Erzählungen aus der Idee heraus bliebe noch ein weiter, unvermittelter Sprung, und wir erinnern uns aus unserer früheren Untersuchung, wie selbst Strauß es für das größte Misverständnis erklären mußte, um der symbolischen Bedeutung der Wunder willen den Glauben des Evangelisten an ihre volle Realität zu bezweifeln. Demgemäß zeigt sich denn auch bei näherem Zusehen, daß der Evangelist mit seiner symbolischen Auffassung durchaus kein System durchgeführt hat. Erfährt die Speisungsgeschichte eine Art von symbolischer Explication, läßt sich erkennen, daß die Heilung des Blindgeborenen Christum als das Licht der Welt, die Auferweckung des Lazarus ihn als die Auferstehung und das Leben verkündigen soll, so werden dagegen die Zeichen zu Kana, die Erhörung des βασιλικός, das Meerwandeln ohne ein Wort symbolischer Deutung mitgetheilt. Ueberdies, als das „Leben", auch das Auferstehungsleben hat sich Jesus bereits im fünften, als das Licht der Welt im dritten Kapitel dargestellt, so daß auch jene ausgedeuteten Wunder nicht wohl um der betreffenden Idee allein willen beigebracht sein können. So zeigt sich überall, daß dem

Verfasser die symbolische Bedeutung der Wunder erst in zweiter Linie steht, die Thatsächlichkeit aber in erster, daß also die erstere, weit entfernt, die Erzeugerin der Wunder zu sein, vielmehr die historische Wirklichkeit derselben voraussetzt. — Was das andere Eigentümliche angeht, den Zeugnischarakter der johanneischen Wunder, so ist es wahr, daß dieselben nicht sowol wie die synoptischen als einfache Thaten der Liebe und Erbarmung auftreten, als vielmehr unter den Gesichtspunkt der Machterweisung, der thatsächlichen Bezeugung und Verherrlichung des Sohnes durch den Vater gestellt werden, und gewiß liegt auch hierin wieder, im Unterschied von der objectiven Einfalt der Synoptiker, ein charakteristischer Zug johanneischer Subjectivität. Nur daß derselbe, um gegen die Geschichtlichkeit des Erzählten geltend gemacht zu werden, den gewiß historisch begründeten synoptischen Gesichtspunkt ausschließen müßte und seinerseits nicht auch ein in der Natur der Sache begründeter sein dürfte! Sind die johanneischen Wunder, weil sie als Machterweisungen dargestellt werden, etwa keine Liebesthaten? Auch nicht die Erhörung des bedrängten Vaters, nicht die Heilung des Lahmen und des Blindgeborenen, nicht die Speisung der Fünftausend in der Wüste und die Zurückschenkung des entrissenen Bruders an die trauernden Schwestern? Und sind die synoptischen Wunder keine Machterweisungen, keine Zeugnisse des Vaters für den Sohn; z. B. jene Dämonenaustreibungen „durch Gottes Finger“ (Matth. 12, 28. Luk. 11, 20), die auch den erbittertsten Feinden beweisen müssen *ὅτι ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*; oder die Heilung des Gichtbrüchigen, welche die Schriftgelehrten überführt, daß „des Menschen Sohn Macht hat auf Erden, Sünden zu vergeben“, oder die Stillung des Seesturms, welche den Eindruck hervorruft: „Was ist das für ein Mann, daß ihm Wind und Meer gehorsam sind?“ Der Begriff der Machterweisung liegt ja so sehr in der Idee des Wunders, daß *δύναμις*, Macht, Machtthat ein geläufiger Name desselben ist; wird aber diese Machterweisung von Johannes nicht sowol auf den Sohn, als vielmehr auf den für den Sohn Zeugnis gebenden Vater zurückgeführt, so wird, wie schon oben bemerkt, die Vorspiegelung, als seien die johanneischen Wunder Ausflüsse metaphysischer Logos-

allmacht, desto mehr widerlegt. Gerade aber als Machterweisungen, als Thatzeugnisse des Vaters für den Sohn haben die johanneischen Wunder ihre wesentliche Bedeutung in ihrer Thatsächlichkeit, und es ist, wie in unsrer früheren Untersuchung ausgeführt worden, geradezu psychologisch unmöglich, daß unser Evangelist diese Zeugnisse, auf die er seinen eigenen Glauben gründete (Kap. 2, 11) und den Glauben seiner Leser gründen wollte (Kap. 20, 30. 31), diese Zeugnisse, durch deren Nichtbeherzigung er sein Volk gerichtet erachtete (Kap. 12, 37 ff.), anders als aus der vollsten Ueberzeugung von ihrer thatsächlichen Wahrheit, d. h. da sie aus der synoptischen Ueberlieferung meist nicht genommen sein können, aus persönlicher Erinnerung mitgetheilt hätte. So macht auch bei diesem großen Kapitel johanneischer Eigentümlichkeit sich jene merkwürdige Subjectivität geltend, die den vierten Evangelisten von den drei synoptischen unterscheidet, aber als eine solche, die sich nur auf Grund objectiver Wahrheit und Erlebtheit seiner Mittheilungen verstehen läßt.

(Schluß folgt im nächsten Heft.)

3.

Der Epilog des Koheleth.

Von

Dekan Ld. Engelhardt in Roth (bei Nürnberg).

Unter den Büchern des Alten Testamentes ist wohl eines der schwierigsten und dunkelsten das Predigerbuch, ja in Bezug auf Composition und Endzweck entschieden das räthselhafteste. Wie so ganz verschieden sind die Aussprüche über dasselbe! Hahn redet von der unverkennbar göttlichen Herrlichkeit seines Inhalts, sieht in ihm eine Flamme des Herrn, die auch durch die vielen Wasser, welche die Auslegung über dasselbe ausgeschüttet, nicht hat aus-

gelöscht werden können; Nöldeke schreibt es dem Unverstande und der Blasirtheit der Sammler des Kanons zu, daß sie ein solches Werk in die Zahl der heiligen Schriften aufnehmen konnten. Er findet hier nur den Geist des Skepticismus; das Resultat des Buches ist ihm dumpfe Resignation, überall sieht er Zweifel, Unbefriedigtheit, ja den reinsten Gegensatz zu der natürlichen Anforderung an eine heilige Schrift, die doch zur Freudigkeit im Gehorsam gegen Gott hätte ermuntern sollen. So verkehrt sind nach seinem Verständnisse die Sammler gewesen, daß der einzige Grund sie zur Aufnahme der Schrift in den Kanon veranlaßte, daß der Name „Salomo" in Folge der Fiction des Verfassers über dem Buche zu lesen war, während der Umstand sie nicht im mindesten an diesem thörichten Griffe hinderte, daß der Inhalt des Werkes im entschiedensten Widerspruche mit dieser Ueberschrift stand. Das größte Räthsel bleibt freilich hiebei, daß ihre Sammlung eine so unbestrittene Autorität in der Gemeinde Israels und in der Kirche Christi erhielt. Doch ist es ihm einiger Trost, daß einige Juden noch in den ersten Jahrhunderten nach Christus an der Kanonicität des Buches zweifelten und daß der große jüdische Kirchenvater Rabbi Jehuda dieselbe für bedenklich erklärte.

Zur richtigen Würdigung des Buches ist nun das Verständnis des Epiloges von besonderer Wichtigkeit; denn in diesem spricht sich ja der Verfasser selbst über den Zweck seines Buches aus, und wir werden wol seinem eigenen Zeugnisse mehr Glauben beimessen, als den Urtheilen der Exegeten, die allerdings eine oft sehr verdunkelnde Arbeit vollzogen und mehr ein Bollwerk zur Verdeckung des Werkes aufgeführt, als eine Beleuchtung desselben gegeben haben. Es gilt mit Unbefangenheit vor seine Aussagen hinzutreten und nicht in dasselbe hineinzulegen, was nun einmal nicht darin steht.

Unglaublich viel ist in dieser Hinsicht gefehlt worden bei der Erläuterung dieses Buches. So sagt uns z. B. Nöldeke, es trete in dieser Schrift deutlich der Zwiespalt der mosaischen Lehre von der Vergeltung des Guten und Bestrafung des Bösen und der traurigen Wirklichkeit des Lebens hervor. Allein wo weist denn der Verfasser wirklich darauf hin, daß die frühere Lehre sich

geirrt habe, daß er eine Berichtigung der Thora geben wolle, daß er sich mit seinen Aussagen in entschiedenem Widerspruche mit der heiligen Urkunde seines Volkes finde? Ja ganz unmöglich ist solcher religiöse Standpunkt für einen frommen Israeliten, so daß dieser von vornherein als eine eitle Fiction der modernen Kritik erscheinen muß. Eine Fortentwickelung der in der Thora niedergelegten Anschauungen, eine Verdeutlichung derselben durch die geschichtlichen Erfahrungen des Volkes, ein Hervorheben von Momenten, die dort noch im Hintergrunde standen, erst keimartig auftraten, kann es für den frommen Israeliten geben, ein Widerspruch gegen das Gesetz und die in demselben niedergelegten Anschauungen sind ihm rein unmöglich. Die moderne Anschauung trägt in die Auseinandersetzungen des Weisen hinein, was ihm unendlich fern war; er will im Gegentheil im Zusammenhang bleiben mit der Weisheit, wie sie von Salomo überkommen war. Das ist sein positiver Ausspruch. Vaihinger meint, die Ansicht von der Vergeltung, wie sie Prov. 11, 31 am schärfsten ausgesprochen sei, habe sich nicht im Leben verwirklicht, es sei jetzt, nachdem das alte irdische Glück Israels unrettbar dahingeschwunden war, der Zweifel und der Unmuth hervorgetreten. Diese finsteren Gedanken des nachexilischen Volkes habe zuerst der Prophet Maleachi (Kap. 2, 17; 3, 14. 15) dadurch zu beschwichtigen gesucht, daß er die Hoffnung auf die Ausgleichung durch den Messias aufgestellt habe. Allein davon ist dort gar keine Rede, daß nicht auch jetzt schon der Herr Vergeltung übe; im Gegentheil zeugt dann der Prophet Kap. 3, 9 ganz entschieden, und nicht eine Ausgleichung des Versäumten bringt der große Tag, sondern die Vollendung der Rache Gottes. Auch ist dort nicht die Rede von Israels Elend im Gegensatz zu den Heiden, sondern von dem Lose der Verächter innerhalb Israels im Verhältnisse zu den frommen Israeliten. Daß Lohn und Strafe beider am großen Tage der Zukunft endgültig entschieden werden, ist so wenig etwas neues, daß im Gegentheil alle früheren Propheten ganz das Gleiche verkündigt haben.

Vaihinger sagt weiter: Diese Hoffnung auf die Ausgleichung durch den Messias konnte nicht auf die Dauer befriedigen. Diese

volle Befriedigung war erst das Werk des Predigers, der, alle Zweifel und allen Unmuth zusammennehmend und den ganzen Weltlauf in sich verarbeitend, auf dem Boden der alten Religion stehend, die Unsterblichkeit und das künftige Gericht in seiner Nothwendigkeit darthat. Als sein besonderes Verdienst erscheint ihm also dies, daß er sich über die gemeine Betrachtungsweise Israels erhebt und die längst vorhandene Ahnung der Unsterblichkeit und des künftigen Gerichtes zur festen Lehre ausbildet, nachdem auch sein Glaube durch die ernstesten Zweifel (Kap. 3, 21) an dieser Wahrheit gegangen war. Wir müssen aber dies geradezu für einen Traum erklären; denn der Prediger beweist nirgends die Nothwendigkeit dieser Lehre, hebt das nicht als Hauptaufgabe seiner Darlegung hervor, setzt das Bewußtsein von dieser Wahrheit im Gegentheil als bei seinem Volke bereits vorhanden voraus, und lehrt endlich hierüber nicht das mindeste Neue, was nicht in früheren Schriften schon klar gesagt worden wäre. Wie wenig er diesen seinen Zweck, wenn er ihn wirklich gehabt haben würde, erreicht hätte, davon mag Nöldeke den Beweis geben, der sagt, der Verfasser sei selbst nicht über seine Zweifel hinausgekommen und habe sich nie zur Klarheit durchgekämpft. In der That, wäre dies der Plan des Verfassers gewesen, dann hätte diese Hinweisung auf eine Ausgleichung in der Ewigkeit nicht so gelegentlich und undeutlich gegeben werden dürfen, dann müßte alles eben nur auf dieses Ziel hinführen. Aber dazu lebte er zu tief im Boden israelitischer Weisheit, um zu glauben, er erst sei berufen, die Lehre von einem jenseitigen Gerichte zur Geltung zu bringen.

Nöldeke findet, daß die Grundansicht des Verfassers skeptisch ist; er bringt, sagt er, keine fertige Ueberzeugung mit, er ist im Suchen begriffen; die Lösung steht ihm noch nicht vor Augen, als er sein Buch beginnt. Er denkt sich den Verfasser etwa wie einen Literaten, der ein Urtheil über ein Werk niederzuschreiben beginnt, ehe er dasselbe gründlich studirt hat. Er schreibt, sagt er, um die Zerstreuung der Zweifel seines eigenen Geistes zu suchen, aber es gelingt ihm nicht. Das Buch, bemerkt er, macht einen tragischen Eindruck, denn man empfindet, daß dasselbe keine eigentliche Lösung gibt. Ja nicht einmal über die Unsterblichkeit scheint er ihm im

reinen gewesen zu sein, denn der ganze Vers Kap. 12, 7 dünkt ihm verdächtig, da diese Sicherheit über den Hingang des Geistes zu Gott zu der sonstigen Auffassung des Buches nicht gut stimme. Wir werden hiegegen ein Recht haben, unserem Epiloge mehr Glauben zu schenken, als Nöldeke; jener aber sagt uns, der Verfasser sei ein Weiser gewesen, der Wahrheit und also nicht Unklarheit mittheilen wollte, dessen Absicht war, das Volk zu lehren und nicht bloß seine eigene Zweifelsucht hinzuschreiben; wir werden demnach in jener Auffassung ein unzureichendes Versenken in den Gehalt der Schrift finden; denn der Epilog läßt uns im Gegentheil erwarten, daß hier ein Lehrer des Volkes Worte reiflicher Ueberlegung spreche.

Der Verfasser bezeichnet den Lehrer, der in diesem Buche zum Volke gesprochen hat, als קֹהֶלֶת, und zwar findet sich dieses Wort in unserem Kapitel V. 8 mit dem Artikel, V. 9 ohne Artikel, was darauf hinweist, daß es zunächst ein Nomen appellativum sei, sodann aber die Kraft und Bedeutung eines Nomen proprium erhalten habe. Die gewöhnliche Ableitung des Substantivums vom Hiphil des Verbums קהל läßt sich durch nichts begründen; wir sind vielmehr durch den Wortlaut einfach an das Kal gewiesen. Jenes bedeutet: eine Versammlung berufen, nirgends jedoch: in der Versammlung selbst reden. Was soll aber die Berufung der Versammlung hier für den Sprecher bedeuten? Jedenfalls liegt es näher, das Sprechen und Predigen selbst als Bedeutung unseres Wortes festzuhalten. Deshalb erscheint es am natürlichsten, in Anknüpfung an verwandte Sprachen, die uns die Laute cal-are, καλ-εῖν, clamare, arabisch qala bieten, und im Anschluß an die Wurzel קוֹל, קָל, קוּל, sowie das deutsche Hall, die Grundbedeutung „rufen“ festzuhalten, nicht aber, wie Fürst es thut, dasselbe mit dem Stamme חָל, גָּל „häufen“ zusammenzustellen. Denn es handelt sich ja hier gar nicht um eine eigentliche Volksversammlung, der Weise ist der Lehrer, der einen Kreis von Schülern um sich beruft, nicht die ganze Volksschar. Die Grundbedeutung des Wortes also wäre: der Rufende, Lehrende, Predigende, nicht aber der Versammelnde. Wenn das Hiphil von קהל „die Versammlung berufen“ bedeutet, so kommt

dies daher, daß jede Versammlung nur infolge eines Rufes zusammentrat, während hier bei unserm Worte der Begriff des Zusammenscharens jedenfalls sehr ferne liegt, hingegen der Prediger offenbar als Sprecher angesehen sein will, denn es sind ja „Reden", die er hier verzeichnet hat.

Wir finden Kap. 7, 27 das Femininum des Verbums beigesetzt: אָמְרָה, was darauf hinweist, daß die ursprüngliche Femininbedeutung noch im Bewußtsein der Sprache lebte. Fürst behauptet zwar, es sei auch hier das Masculinum zu lesen und viele stimmen ihm zu, da sich der Gebrauch des Femin. eben nur hier finden würde; allein uns dünkt es wahrscheinlicher, daß das Masc. eine Correctur sei nach den übrigen Stellen Kap. 12, 8; 1, 2 als umgekehrt. Wir werden also das Schwanken des Sprachbewußtseins hierin erkennen. Keineswegs aber ist es nöthig, mit vielen Exegeten zur Erklärung des Femin. die Weisheit zu suppliren, welche die Versammelnde sei, denn dazu müßte doch irgend eine Andeutung gegeben sein. Man darf sich nicht zum Beweise dessen auf Prov. 1, 20; 8, 1; 9, 1 berufen, denn dort ist eben die Weisheit hinzugesetzt, hier aber nirgends. Das Wort muß also in sich selbst seine Erklärung finden, und so scheint es am natürlichsten, als Grundbedeutung „die Rufende, d. h. die Stimme" anzunehmen, was uns an das Wort des Propheten erinnert: „Ich bin eine Stimme eines Predigers in der Wüste." Dann wurde es auf den Prediger selbst übertragen, weshalb nun das Verbum im Masculinum beigefügt wird, und schließlich erhält es hier die Kraft eines Eigennamen.

Die richtige Parallele, auf die man verweisen kann, ist der Name Sopheret Neh. 7, 57, der bei Esra 2, 55 merkwürdigerweise auch mit dem Artikel vorkommt. Ebendort lesen wir V. 57 den Mannesnamen Phorkeret Hazebaim. Fürst erklärt in seinem Handwörterbuch beide durch Abstracta, das erstere bedeute Schrifttum, das andere Bindung der Gazellen; allein auch hier ist beidemale das Glied zu suppliren, mit welchem jene Handlung geschieht, die schreibende Hand, die fesselnde Hand, was dann Bezeichnung der Person wird: der Schreibende, Fesselnde, und endlich zum Eigennamen wird. Wir verwerfen daher die An-

nahme als irrig, das Feminin habe zunächst die Bedeutung eines Abstractums gehabt, so daß es das Geschäft eines Predigers bezeichnet habe, da dies zu unwahrscheinlich ist.

Wer ist nun dieser Prediger? Das sagt uns Kap. 1, 1. Es ist der Sohn Davids, d. h. niemand anders, als Salomo. Es ist nun nicht richtig, wenn Hahn bestreitet, daß ihm hier dieser Name statt seines gewöhnlichen Namens beigelegt werde, und angibt, daß nur der Inhalt des folgenden Buches daraus erkannt werden soll. Nein, er will entschieden auf Salomo hinweisen; dieser muß in den Schulen der Weisen unter diesem Namen bekannt gewesen sein, und nicht bloß in Bezug auf den Inhalt unseres Buches trägt er diesen Namen, so daß er nur hier gethan hätte, was Ursache seines Namens wurde, sondern, wie unser Epilog uns belehrt, er unterwies überhaupt das Volk, er war der Lehrer des Volkes mit Auszeichnung, und wenn also in den Schulen der Weisen von dem Koheleth die Rede war, so wußte jeder, wer gemeint sein sollte. Nicht also erst „Sohn Davids" gibt die Person des Redenden an, wie Hahn meint, denn dies wäre zu unbestimmt und vieldeutig, sondern der Name Koheleth charakterisirt ihn schon hinreichend.

Ist aber Koheleth nur die Bezeichnung des Königs Salomo? Vaihinger scheint dies nicht anzunehmen. Er behauptet: der Verfasser will sich von Salomo unterschieden wissen, indem er Kap. 12, 9 sich selbst als einen Volkslehrer der späteren Zeit unterscheidet, was Salomo nach der Geschichte nicht war, sondern nur nach der ihn verherrlichenden Sage sein konnte. Allein wer gibt uns das Recht, an dieser Stelle plötzlich einen andern als Koheleth zu denken, als den, der bisher immer mit diesem Namen bezeichnet war? Hiezu liegt nicht der mindeste Grund vor; wol aber zeugen die entschiedensten Gegengründe dagegen. Wahrlich, es wäre die höchste Unbescheidenheit gewesen, sich selbst so ohne weiteres als einen Weisen zu charakterisiren und dazu noch den gefeierten Namen des großen Königs auf sich ohne alle Motivirung zu übertragen.

Als der Prediger wird demnach jedesmal Salomo dargestellt, und zwar nicht, wie Hengstenberg sagt, nur als Repräsentant

der Weisheit, nur als ideale Person, so daß schon der Name darauf hinweise, daß die Person, der er hier beigelegt wird, nur der Poesie angehöre und nicht der Wirklichkeit, sondern als die wirkliche historische Person, welche ein Sohn Davids war. Schon dieser Zusatz der Einleitung schließt jede Fassung aus, die nur von einer idealen Person reden will. Solche abstracte Fassung ist ja überhaupt dem Altertum fremd, und wir müssen daher diejenige Darstellung als unrichtig bezeichnen, die nur von einer idealen Geltung seines Namens redet.

Demnach will, sagt Hahn, dieses Buch als ein Werk Salomo's betrachtet sein. Die Ueberschrift rührt wol ohne Zweifel von dem Verfasser her; dieser aber könnte dem Vorwurf, eine Betrügerei begangen zu haben, schwerlich entgehen, wenn er den Salomo als den Prediger bezeichnet hätte, während er es doch nicht ist. Und Hölemann ruft aus: Wie mag jemand vom Standpunkt des Glaubens an die Wahrheit und Offenbarung der Schrift die einzig mögliche Urheberschaft Salomo's leugnen? Was ist das anders, als rationalistischerweise directe Aussagen der heiligen Schrift ignoriren und eben damit diese unzuverläßig machen? Wir antworten: Allerdings, wenn man nur den ersten Vers in's Auge faßt, würde man mit fast unzweifelhafter Zuversicht sagen können: dieses Werk stammt von Salomo, und nicht im mindesten hat Hengstenberg ein Recht, zu sagen: das Buch ist nicht bloß nicht von Salomo, es gibt sich auch nicht dafür aus, von Salomo zu sein. Vielmehr sagt uns dieser erste Vers unzweideutig, es folgten nur Worte oder Reden, die von der historischen Persönlichkeit Salomo's herrührten. Allein der folgende Inhalt belehrt uns darüber, daß diese Ueberschrift cum grano salis zu verstehen sei, und unser Epilog spricht von dem Prediger als von einer dritten Person, die weise gewesen sei und das Volk gelehrt habe, die also jetzt nicht mehr unter den Lebenden wandle und auf deren Weisheitslehre man billig achten müsse.

Wir sind bei genauerer Betrachtung des Buches zu einer doppelten, scheinbar sich widersprechenden Wahrnehmung gedrängt, wir finden die Angabe, diese Reden seien von Salomo, und doch

redet das Buch auch von Salomo als einer vergangenen historischen Erscheinung; wir finden Abschnitte, welche auffallend an die Weise der Proverbia erinnern und wiederum auch Abschnitte, die entschieden einen ganz anderen Charakter tragen; wir bemerken im Sprachgebrauche des Buches Worte und Redensarten, welche auffallend mit dem Sprachschatze der salomonischen Schriften stimmen, und doch auch so total abweichende Formen, daß man unwillkürlich den Eindruck erhält, es muß ein ganz verschiedener Verfasser sein. Wie sollen sich alle diese Gegensätze vereinen lassen? Es scheint mir dies einzig dadurch möglich, daß wir allerdings einen späteren Verfasser annehmen, daß dieser aber Reden Salomo's oder wenigstens Grundgedanken derselben, die in markirten Aussprüchen durch die Tradition auf die Nachwelt gelangten, aufgriff und diese dann selbständig weiter verarbeitete. Darin erblicke ich die Lösung des Problems, daß das Werk von Reden Salomo's spricht, und doch offenbar in der Ausführung der Grundgedanken viele Beziehungen auf eine spätere Zeit hervortreten.

Das läßt sich nämlich doch nicht leugnen, daß es eine nicht zu rechtfertigende Kühnheit eines späteren Verfassers gewesen wäre, ohne weiteres seinen Reden, die doch durchaus sein eigenes Werk wären, die Bezeichnung „Reden Salomo's" zu geben. Hölemann ist von einem ganz richtigen Bewußtsein geleitet, wenn er sagt: Einen andern Verfasser mit Salomo's Autorität sich kräftigen und mit dessen höherem Standpunkte seinen eigenen Erfahrungen Glaubhaftigkeit sichern wollen zu lassen, heißt ihm die Glaubhaftigkeit entziehen, und nicht nur in diesen Aussagen ihn der Fiction beschuldigen, sondern auch sein ganzes Lebensresultat vernichten.

Man hat sich auf verschiedene Weise über diese Schwierigkeit hinwegzusetzen versucht. Knobel z. B. nennt dies eine arglose Fiction, eine didaktische Einkleidungsform. Man beruft sich etwa auch auf die Verschiedenheit orientalischer Anschauung, welche hierin nichts anstößiges gefunden habe. Allein das heißt denn doch das allgemeine sittliche Urtheil zum Eigentum nur gewisser Nationalitäten herabdrücken; das Gewissen bezeichnet eine solche Verfahrungsweise als eine Unlauterkeit, die sich mit nichts entschuldigen lasse.

Weiter geht Bernstein; er bezeichnet dies Verfahren geradezu als eine pia fraus, indem man seinen Zweck, beim Volke Eingang zu finden und auf dasselbe bessernd zu wirken, durch dieses Manöver sicherer erreicht habe. Was müßte man aber von einem solchen Volkserzieher und Sittenlehrer denken, der nicht einmal über die ersten Grundlinien der Sittenlehre, Wahrheit und Offenheit, mit sich im reinen gewesen wäre? Für Nöldeke ist diese Ueberschrift geradezu eine plumpe Fiction, welche der Verfasser nicht einmal genau festzuhalten verstand, denn er falle oft aus Salomo's Zeit und Lage in seine eigene. Als Beweis dessen führt er Kap. 1, 12 die Bemerkung an, er sei König gewesen; ja derselbe zerstöre schließlich im Epiloge selbst seine Fiction. Wir haben dagegen nichts weiter zu bemerken, als daß eine derartige Auffassung bei einem Manne nicht verwunderlich sei, der als Lehre des Buches dies herausfindet: Weisheit und Tugend sei nutzlos, und nur einzig und allein der roh-sinnliche Genuß des Augenblicks, obgleich so flüchtig, sei das Gut des Menschen. Alle Macht und Weisheit hätten ihn zu keinem guten Ende geführt, auf den Trümmern seiner Hoffnungen sei das allein seine Weisheit: alles ist eitel.

Ebenso wenig kann uns aber auch Hengstenbergs Lösung dieser Schwierigkeit genügen. Salomo's Stimme habe hier nur ideale Geltung, er rede hier nur uneigentlich als Repräsentant der Weisheit. Das Buch gäbe sich gar nicht dafür aus, von Salomo zu sein. Es steht aber zu deutlich da, daß es Reden Salomo's seien, und dieser König Salomo ist so concret als die historische Person, als Sohn Davids, als Inhaber des Thrones Israels gezeichnet, daß wir durch dieses Mittel nicht über den Stein des Anstoßes hinübergelangen. Vaihinger endlich meint, der Verfasser bezeichne sich ja selbst Kap. 12, 9 deutlich als einen Volkslehrer der späteren Zeit. Die Erläuterung des Epiloges wird uns zeigen, wie unrichtig diese Behauptung ist.

Andrerseits können wir doch auch denen nicht beistimmen, welche wie Stier, Hahn, Hölemann das Buch so, wie es vorliegt, dem Könige Salomo als Verfasser zuschreiben. Dagegen sprechen zunächst nicht sowol Einzelheiten, als der ganze Inhalt des Buches. Es prägen sich in denselben Erfahrungen aus, wie sie nun einmal

in der Zeit Salomo's sich nicht wohl als möglich denken lassen. Es ist ein im ganzen düsterer, schmerzensreicher Ton, der durch das Buch hindurchklingt, und dieser Ton geht nicht sowol von der subjectiven Stellung des Verfassers, als von den Erlebnissen aus, die er in seiner Zeit gemacht hat. Eine düstere Stimmung läßt sich allerdings auch bei dem greisen Salomo denken, aber mehr nur als Folge schmerzlicher Täuschung in erträumten Hoffnungen; aber hier sind es die Zeitverhältnisse, die objective Weltlage, welche den Verfasser zu seinen Klagen fortreißt, und wenn wir wirklich literarische Producte nicht als von ihrer Zeit und deren Lage ganz losgerissene Blätter ansehen müssen, sondern als Erzeugnisse einer bestimmten Zeit, als Pflanzen, die eben nur auf diesem bestimmten Boden gedeihen konnten und darum in ihrer Bildung und Zusammensetzung noch auf diesen bestimmten Boden hinweisen, dann müssen wir bekennen: eine Zeit, wie die des Salomo, welche die Zeit höchster Blüte israelitischen Gemeinwesens war, konnte eine solche Schrift nicht schreiben. Dazu ist der Hintergrund derselben zu düster und jammervoll.

Ueber Einzelheiten wird sich immer rechten lassen, und es ist keineswegs an dem, daß solche einzelne Gründe, wie Nöldeke meint, zwingend wären. Man sagt, es passe nicht zu Salomo, daß er nach Kap. 2 in seinem Sinnengenuß und in seinem Trachten nach Besitz und Glanz überall philosophisch experimentirte. Allein trägt nicht die ganze Literatur, welche den Namen Salomo's führt, diesen Charakter der reflectirenden Ueberschau aller Lebensverhältnisse? Ist nicht eben er nach der ganzen Tradition des Orientes der Philosoph unter den Königen gewesen? Datirt nicht eben von ihm jene eigentümliche Art israelitischen Schrifttums, die man am meisten unter dem Vorhandenen als eine philosophirende bezeichnen muß? Dürfen wir nicht annehmen, daß, wenn der Verfasser dieses Buches Salomo hauptsächlich als den Repräsentanten der philosophischen Richtung in Israel bezeichnete, sein Zeugnis als das Zeugnis eines Mannes, der vorzugsweise in salomonischer Spruchweisheit herangebildet war, uns von besonderer Wichtigkeit für die Auffassung der Stellung Salomos sein muß? Vaihinger weist nach Kap. 4, 1 darauf hin, daß das Land

damals eine Stätte der Unterdrückung war. Allein der Verfasser redet ja nicht von einer Bedrückung Israels durch fremde Völker, sondern von ganz universalistischem Standpunkte von Unterdrückungen, die unter der Sonne geschehen. Welche Zeit hätte diese nicht gesehen? Er erinnert an Kap. 8, 9, wo gesagt ist, daß einer über den andern herrsche, ihm zum Verderben. Wo wäre der Staat, und sei es der geordnetste, in dem nicht einzelne solche Zustände dem Auge begegneten, das scharf die verschiedenen Vorkommnisse des Menschenlebens mustern will? In Kap. 10, 7 sagt der Verfasser: „Ich sah Knechte auf Pferden, und Fürsten wie Knechte auf dem Boden einhergehen." In der That, es hieße auch von der vortrefflichsten Staatsverfassung unmögliches fordern, wenn sie diesen Misstand gänzlich verhüten wollte. In Kap. 10, 16 sagt der Verfasser: „Wehe dir, Land, dessen König ein Kind ist, dessen Fürsten schon am Morgen schmausen." Wahrlich, Salomo müßte einen sehr wenig universalistischen Blick gehabt haben, wenn er nicht diese Beobachtung hätte machen können. Wenn er sich vollends auf Kap. 10, 18. 19 beruft: „Bei faulen Händen sinkt zusammen das Gebälke und bei Schlaffheit der Hände rinnt das Haus. Zum Gelächter sind, die Brod schaffen und der Wein erfreut die Lebenden, und das Silber gewährt alles", so ist man wol befugt, zu fragen, wann sollte diese Beobachtung häufiger zu machen gewesen sein, als zur Zeit Salomo's, wo der allgemeine Wohlstand und die Möglichkeit, sich alle Genüsse auf das leichteste zu verschaffen, gewiß viele zur Trägheit und ungemessenem Luxus fortriß? Nöldeke findet es als ein sicheres Zeichen der späten Abfassung des Buches, daß der Verfasser vom Königtum redet, von Gehorsam und Widersetzlichkeit gegen den König, sowie von schlechten Fürsten. Wir müssen das gerade Gegentheil sagen. Was wiese mehr auf Salomo als Verfasser hin, als daß er so eingehend von den Königen und der Stellung zu ihnen redet? Er, dem ja seine Königswürde das Höchste war, der jedenfalls das ihm Nächstliegende am ersten zum Gegenstande seiner Betrachtung machte, der kein Weiser gewesen sein müßte, wenn er nicht die verschiedenen Beziehungen, in die ein König zu seinem Volke und das Volk zu seinem Könige treten kann, besprochen hätte. Nichts

wäre geeigneter, als eben dies, auf den König als den Verfasser hinzuweisen, und wenn nun der spätere Autor den König also reden läßt, so hat er jedenfalls mehr Scharfblick besessen, als sein Kritiker. Fast noch naiver klingt es, wenn er sagt, ein König könne nicht, wie hier geschieht, von Bedrückung der Armen durch Fürsten reden, weil ja das eine Selbstironie wäre, da er ja Macht hatte, dem Unrecht zu wehren. In der That, der Kritiker scheint ganz vergessen zu haben, daß ja der Prediger nicht bloß von dem redet, was im eigenen Lande vorfällt, sondern von dem, was unter der Sonne geschieht, ja daß ein Fürst selbst bei der größten Strenge nicht alle Bedrückungen im eigenen Lande verhüten kann.

Mit Recht hat Hölemann auch die Methode Hengstenbergs gegeißelt, die im höchsten Sinne kosmopolitische Schrift so auszulegen, als bezögen sich ihre Bemerkungen auf lauter temporale, lokale, nationale Momente. Da soll in Kap. 7, 2 Israel im Hause der Trauer sein, die Heiden im Hause des Gelages, während doch der Verfasser selbst die Widerlegung solchen Mißverständnissen sogleich beigeschrieben hat: weil dieses das Ende aller Menschen, und der Lebende nimmt es zu Herzen. Es muß nach ihm eine besonders trübe Zeit gewesen sein, wo man mit V. 1 sprechen kann: der Tag des Todes ist besser, als der Tag der Geburt. Aerger hätte der Prediger nicht misverstanden werden können, der im Menschenwesen diese Eitelkeit findet, nicht in gewissen Zeitumständen. Gleichsam mit bitterer Ironie geißelt der Verfasser die willkürliche Auslegung Hengstenbergs, der Thor und der Reiche sei der heidnische Perser, der Weise und Arme sei Israel, indem Kap. 10, 6 sagt: „Gesetzt wird Thorheit in große Höhen und Reiche müssen sich in Niedrigkeit setzen", so daß jenem kein anderer Ausweg bleibt, als zu sagen, diesmal seien die Reichen Israel, als die von rechtswegen reich sein sollten. Das Meisterstück seiner exegetischen Verdrehung aber ist die Auslegung der Worte Kap. 7, 21: „Daß du nicht höreſt deinen Knecht dich fluchen, wo er unter dem Knechte den heidnischen Zwingherrn versteht, weil dieser von Gott und Rechtswegen Knecht sein sollte." Er hat in dieser Beziehung ähnlich wie Ewald großes geleistet, indem sie aus den allgemeinsten Bestimmungen die speciellsten Besonderheiten,

der Zeitverhältnisse herausfinden zu können glaubten. Allein diese Art der Auslegung trägt den Stempel subjectiver Willkür zu sehr an ihrer Stirne, als daß sie auf Anerkennung rechnen könnte.

Aus solchen einzelnen Aussprüchen heraus also wird man nimmermehr die spätere Abfassungszeit des Buches erweisen können, sondern es ist hauptsächlich der Gesamteindruck des Buches, die Zusammenfassung aller dieser einzelnen Momente, denen keine lichten und erfreulichen zur Seite traten, die in dem unbefangenen Leser die Ueberzeugung hervorruft, daß der Verfasser ein Weiser der späteren Zeit sein müsse. Es ist also die vorwiegend trübe Lebensanschauung des Verfassers, die Hervorhebung besonders solcher Zustände, wie sie sich einzeln zwar zu allen Zeiten, aber in auffälliger Weise in Zeiten des Verfalles finden, es ist die Schilderung solcher sittlicher Zustände, wie sie sich besonders und in scharf ausgeprägter Weise nach dem Exil in Israel zeigten, was uns bestimmt, dem Urtheile derer beizutreten, die den Verfasser einer späteren Zeit zuweisen.

Doch entscheidend wird uns dieser Eindruck erst durch die Sprache des Buches. Es ist auch hierüber viel hin- und hergestritten worden, aber das läßt sich sicher nicht leugnen, daß das Hebräische unseres Buches mehr als dies bei irgend einem anderen hebräisch geschriebenen Buche des Kanons der Fall ist, von dem Aramäischen durchsetzt und durchdrungen ist, daß seine Sprache von der der übrigen salomonischen Schriften, ungeachtet der verwandtschaftlichen Elemente, die auf das Studium derselben hinweisen, ganz bedeutend abweicht, daß es sich also rein nicht denken läßt, wie zur Zeit der Blüte der hebräischen Sprache ein Werk in solchem Hebräisch geschrieben werden konnte, das bis tief herab in das feinste Geäder von dem Aramäismus durchdrungen ist. Auch hier ist es wieder nicht die einzelne Sprachform, welche die Entscheidung bildet — denn einzelne Aramaismen lassen sich in allen Zeiten nachweisen, und das israelitische Volkstum müßte ja in gar keinem geistigen Verkehre mit seinen Nachbarvölkern gestanden sein, wenn sich diese Erscheinung nicht darböte —; aber der Gesamteindruck dieser Sprache, wie er sich in unserm Buche findet, ist der: so kann zu der Zeit der Blüte der Sprache Israels nicht

geschrieben worden sein. Der Verfasser legt es auch sicher nicht darauf an, den Stil der früheren Zeit nachzuahmen.

Hahn entgegnet auf diese Hinweisung, jene Verschiedenheit, die anzuerkennen sei, beweise nichts gegen die Verabfassung von Salomo, denn die Könige im Reiche der Geister seien auch Herrscher über die Sprache und machten den Ausdruck ihrer Gedanken nicht abhängig von dem dürftigen Sprachgebrauch der gewöhnlichen Menschen ihrer Zeit, sondern sie schaffen sich in unbeschränkter Machtvollkommenheit ihre Sprache und greifen aus dem weiten Sprachschatz gewöhnliches und ungewöhnliches hervor. Dies ist nun vollkommen anzuerkennen für diejenigen Gebiete, wo ein solches Bedürfnis sich herausstellt. Wenn z. B. unser Verfasser für Begriffe, die eben in der Sprache noch keinen genügenden Ausdruck gefunden haben, solche bisher unbekannte Worte schaffen oder aus dem Volks-Sprachgebrauch sie herausheben würde, so wäre dies sicher kein Beweis gegen den Ursprung aus jener älteren Zeit. Nun aber liegen jene Abweichungen vorzugsweise nicht bei jenen terminis vor, sondern beziehen sich auf die gewöhnlichsten Dinge des Lebens und erstrecken sich auf die gleichgültigsten grammatischen Formen, so daß also ein ganz anderes Idiom vorliegt. Diese Sachlage findet aber offenbar keine Erklärung durch jene Annahme. Der Verfasser kennt das reine Hebräisch, das zeigt sich besonders in den Stücken, die an die Proverbia erinnern und die offenbar Reminiscenzen seiner Studien sind; aber es ist nicht mehr die Sprache seiner Zeit, des gewöhnlichen Lebens.

Auch Hölemann erinnert daran, daß unsre Schrift bei ihrem weltphilosophischen Charakter sich die nöthige Terminologie entweder selbst schaffen oder dem Umgang der Chaldäer entnehmen mußte. Man mag dies für einzelne Worte, wie יִתְרוֹן, רַעְיוֹן רוּחַ, הֶבֶל zugeben; allein das, was uns befremdlich ist und was jener Umstand nicht erklärt, sind die aramäischen Partikeln und Flexionsformen und der Gebrauch späterer Wortbildungen für solche Begriffe, für welche das vollständig genügende Wort bereits geprägt war. Ueber diese Schwierigkeit führen uns jene Annahmen nicht hinweg. Man könnte auch etwa sagen: neben der Schriftsprache existirte eine von jener abweichende Umgangssprache; aus dieser schöpften

die bahnbrechenden Geister, wenn sie für neue Begriffe neue Worte bedurften; insbesondere wird die Poesie auf sie zurückgegangen sein, weshalb man auch bei den Dichtern aller Zeiten Spuren dieses Volksdialektes findet und einen noch häufigeren Gebrauch bei den Schriften voraussetzen kann, die zunächst für das Volk bestimmt sind. Auch die Nachlässigkeit des Stiles unsers Verfassers möchte darauf hinweisen, daß er in seiner ganzen Ausdrucksweise dem Volks-Sprachgebrauch sich anschließen wollte. Zudem behandelt der Autor nicht etwa die Glaubenswahrheit, für welche die heiligen Schriften der Vorzeit den Ausdruck bereits innehatten, sondern die Erfahrungen des täglichen Lebens; er predigt die Weisheit der Gasse. Es liegt hierin etwas wahres; jedenfalls wäre z. B. die Annahme falsch: weil das Hebräische dieses Buches hinter dem jedes andern Buches zurücksteht, so ist es sicher auch das späteste. Denn das ist keine Frage, daß ein Verfasser, der in der Umgangssprache des gewöhnlichen Lebens sprechen will und ein Gebiet behandelt, das nicht zunächst den Glaubensgehalt betrifft, ganz anders schreiben kann, als ein Schriftsteller, der etwa prophetisches oder heilige Geschichte verzeichnet, für die ihm die Form längst ausgeprägt vorliegt. Allein andrerseits haben wir auch den Unterschied der Schriftsprache von der des gemeinen Lebens nicht so bedeutend zu denken, denn jene ist ja aus dieser hervorgegangen, und beide haben mit einander die Geschichte ihrer Entwickelung durchgemacht. So ist denn auch zu gleicher Zeit das Aramäische in beide eingedrungen und zwar in Folge des Aufenthaltes in Babel. Wir haben aber keinen historischen Nachweis, daß schon zur Zeit Salomo's das aramäische Element so bedeutend in die Sprache Israels sich eingemengt habe, und setzen wol mit größerem Rechte voraus, daß damals das heilige Volk auch seine Sprache eifersüchtig werde bewahrt haben, da seine Aufgabe die Isolirung von der Heidenwelt war.

Durch diese Anschauung nun sind wir auch vor den Extremen bewahrt, welche dieses Buch so spät als möglich anzusetzen suchen. Vaihinger müht sich ab, die letzte Zeit des persischen Reiches als die Zeit der Abfassung zu erweisen. Zu diesem Behufe findet er in Kap. 5 schon pharisäische Grundsätze, in Kap. 7, 2—6 das

sadducäische Treiben, ja in Kap. 9, 2 sogar schon den Essäismus; allein dort werden nur Gesinnungen und Handlungsweisen gezeichnet, wie sie zu allen Zeiten und an allen Orten sich finden. Nichts ist ein ärgerer Misverstand des Buches, als dasselbe seiner universalistischen Richtung zu entkleiden; was das Menschenleben aller Zeiten bewegt, will es schildern. Jene zwei Richtungen, die eine der zu großen Strenge, die andere der zu großen Schlaffheit (Kap. 7, 16—18), welche Vaihinger nur einer gewissen Zeit zuerkennen will, sind die charakteristische Eigentümlichkeit aller Zeiten. Wo wäre eine Periode der Geschichte ohne sie? Wie in der Zeit, irrt sich derselbe auch im Orte. Zur Zeit des Nehemia soll der Verfasser nicht geschrieben haben können, weil durch seine gerechte Verwaltung ein freudiger Aufschwung unter das Volk kam.

Wir wollen davon absehen, daß wir ja die Lage des Landes in jener Zeit nicht bis in's Einzelste kennen, daß sie für den Israeliten, der in der großen Vergangenheit seines Volkes zuhause war, jedenfalls eine kümmerliche Lage war, daß endlich auch in besseren Zeiten für den nachdenklichen Weisen es an Mißständen nicht fehlt; das aber ist doch klar, daß der Philosoph seinen Blick nicht auf die lokalen Verhältnisse einschränkt, sondern auf die allgemeinen Weltverhältnisse richtet. Eine hohe Schule der Weisen soll Kap. 12, 9—11 voraussetzen, mit geschlossenem Verbande und festen Institutionen: wir können hievon in unserem Epiloge kein Wort finden. Man hüte sich doch vor solchen Eintragungen und bleibe bei dem Wortlaute stehen. Noch maßloser ist, was er über Kap. 7, 10 sagt: dies hätte nur in den Zeiten gesagt werden können, da Phönizien im Jahre 351 vom König Ochus abfiel und sich manche Juden an der Empörung betheiligten (was übrigens bloße Vermuthung ist). Nun ist es aber eine bekannte Sache, daß es keine Periode in der Geschichte gibt, da nicht viele seufzten: die Zeiten werden schlimmer. Viel wahrscheinlicher wäre es, wenn man einmal den Weg der Vermuthung betreten will, anzunehmen, eben diese Stelle weise entschieden auf Salomo hin, da der greise König in seinem Alter das Seufzen des belasteten Volkes hören mußte, es seien nicht mehr die glücklichen Tage seiner früheren Regierung. Solche Stellen beweisen

in der That für die Zeit der Verabfassung gar nichts. Nur in jener Zeit, meint er weiter, habe man die Treue gegen den König (Kap. 8, 2) einschärfen müssen. Was aber ist natürlicher, als daß gerade Salomo dieses Wort spricht, der sein Volk unterweisen will? Ja noch mehr sieht Vaihinger in diesem Buche, die Unzufriedenheit mit der Willkürherrschaft der Perser, die Ankündigung, daß ihr Sturz bald bevorstehe, die Mahnung, auf die Morgenröthe einer günstigen Veränderung zu harren, die Bekanntschaft mit den Plänen Philipps von Macedonien. Wir können über solche Entdeckungen nur unser Staunen ausdrücken und bezeugen, daß man mit dieser Methode alles finden kann.

Delitzsch hat seine Ansicht über die verschiedenen Perioden der israelitischen Chokma dahin ausgesprochen: Von Salomo selbst ist die Hauptmasse der Mischle und das Hohelied; eine jüngere Periode derselben, wahrscheinlich die Zeit Josaphats, repräsentiren die einleitenden Spruchdichtungen Prov. 1—9; die jüngste repräsentirt das Buch Koheleth, welches von H. G. Bernstein in seinen „Quaestiones Kohelethanae" richtig aus der Zeit zwischen Artaxerxes I. Longimanus und Darius Codomanus abgeleitet wird und vielleicht aus der Zeit Artaxerxes' II. Mnemon stammt. Er erkennt damit an, daß man keineswegs durch den Inhalt des Buches gezwungen sei, bis auf die allerletzten Zeiten des persischen Reiches herabzusteigen, daß sich aber andrerseits freilich auch das Jahr der Abfassung nie mit voller Evidenz werde bestimmen lassen.

So hat auch in der That Nöldeke etwas ganz anderes gefunden. Er sagt mit absoluter Bestimmtheit: Das Buch kann nur aus der ptolemäisch-seleucidischen Zeit herrühren, denn dem Verfasser fehlt es nicht an Gelegenheit, mit dem Könige in Berührung zu kommen, was zu der persischen Zeit nicht paßt, in der der König fern im Osten wohnte. Wo steht aber jenes geschrieben? Da Salomo in unserm Buche spricht, war natürlich die Berührung mit dem Könige eine sehr nahe. Auch die Anspielung auf häufige Thronwechsel soll dies beweisen; von dieser Häufigkeit ist indessen im Buche selbst nichts zu lesen. Dies sind alle seine Beweise, und er wird es uns darum nicht verübeln, wenn wir seiner Annahme keinen Glauben schenken.

Noch scharfsichtiger ist Hitzig gewesen, der sogar das Abfassungsjahr entdeckte, es ist das Jahr 204. Wir wollen ihm seine Freude an seiner Entdeckung nicht rauben. Selbst Nöldeke aber meint, daß der scharfsinnige Mann schwerlich auch nur einen Menschen davon überzeugen wird, daß die Stellen, aus denen er dies Abfassungsjahr erschließt, wirklich das bedeuten, was er in sie hineinlegt.

So verzichten wir also darauf, aus dem Inhalte des Buches selbst einen entscheidenden Beweis für das Alter des Buches führen zu wollen, und entnehmen aus den oben angeführten Gründen, daß es eben zur Zeit des Nehemia geschrieben sei, ohne daß sich genauer die Jahre bestimmen ließen. Demnach ist der Verfasser nicht Salomo selbst, und dennoch sind es Worte, Gedanken Salomo's, die hier zum Ausdruck kommen. Der Verfasser läßt Salomo reden, aber nicht infolge einer Fiction, sondern infolge des aus der Tradition überkommenen Stoffes. Es ist das große Thema dieses Buches: Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist Eitelkeit; das hat, wie Kap. 1, 2 uns sagt, der Sohn Davids ausgesprochen, das ist das Endresultat seines Lebens gewesen, dieser Gedanke nebst den positiven Grundsätzen, welche über diese Eitelkeit erheben, ist ein Erbe Salomo's. Dieses Thema erfaßt nun der Weise und behandelt es eingehend, indem er sich durchaus in den Geist, die Erfahrungen, das Leben Salomo's hineindenkt und diesen weltumfassenden Geist alle Verhältnisse des Lebens überschauen läßt. Dazu war er aber befähigt durch ein tief eingehendes Studium seiner Schriften, durch eine verwandte Geistesrichtung und durch die genaue Kenntnis seines Lebens. Wie viel nun im einzelnen von dem hier Ausgesagten die Tradition ihm zuführte, wie viel seine eigene Beigabe ist, das können wir natürlich heutzutage nicht mehr unterscheiden.

Das also ist der Koheleth unseres Epiloges, und davon ausgehend, daß das große Wort Salomo's: „Eitelkeit der Eitelkeiten; alles ist eitel", für den Verfasser das bestimmende Wort seines Werkes war und daß ihn dieses durch alle einzelnen Reden geleitet hat, schließt er auch Kap. 12, 8 seine eigentliche Abhandlung mit demselben. Wie Anfang, so soll es auch Ende seiner Untersuchung

sein, denn es ist nicht bloß ein Wort, das mit Salomo's Autorität sich kräftigt, sondern das bedeutsamste Wort seines Regierungsabschlusses, das die Ueberlieferung getreulich bewahrte.

Und in der That, in wessen Munde ließe sich jenes Wort eher denken, als im Munde jenes Königs, der Israels Höhenpunkt repräsentirt und der am Schlusse seines Lebens so schmerzlich die Nichtigkeit aller seiner Herrlichkeit erfuhr? Wenn es anders ein Wort ist, das aus dem Strome des Lebens geboren und nicht auf den öden Haiden der Schulweisheit entstanden ist, welchen Moment gibt es in der Geschichte Israels, in dem es eher entstehen konnte, in dem es so bedeutsam wöge, in dem es so tief in das Gedächtnis des Volkes sich einleben mußte, als eben den Moment, da Salomo den Gipfel seiner Herrlichkeit erreicht hat und nun das Wesen und die Wahrheit all seines Glanzes untersucht? Wem träte bei solcher Erwägung nicht das Wort des Kaisers Severus vor Augen: „Omnia fui; nihil expedit", und unabhängig von der Kenntnis unsers Autors hat der ebenfalls philosophirende Fürst auf römischem Throne, M. Antoninus, gerufen: τί δὲ καὶ ἔστιν ὅλως τὸ ἀείμνηστον; ὅλον κενόν! Ja ein wahres Wort hat Herder, der Tiefblickende, gesprochen: „Ein Königswort! Nur auf einem Königsthron konnte eine so tiefe Erfahrung der Eitelkeit aller Weltherrlichkeit gemacht werden." Ist unser Wort ein Wort der Erfahrung, dann hat es der gesprochen, der auf dem Gipfel des Glanzes in die Tiefe seiner Hohlheit schaut.

Als schließliche Zusammenfassung der ganzen Darlegung verstehen wir also V. 8. Dieser Vers bezieht sich nicht bloß, wie Hahn behauptet, auf den ersten Abschnitt des Buches, so daß der Inhalt des letzten Theiles nicht mehr in demselben befaßt wäre. Das müßte deutlicher ausgesprochen sein, wäre auch an und für sich unwahrscheinlich, da ja eben dieser Gedanke der Grundton ist, der durch die ganze Abhandlung, den letzten Theil nicht minder, wie den vorhergehenden, hindurchklingt. Ist er aber die Summa des ganzen Gehaltes, so ist es klar, daß dieser Vers nicht mehr zum Epiloge gehört, wie Hahn ebenfalls irrig annimmt. Dies hätte ihm schon der Rhythmus lehren sollen, da der Epilog in zweimal drei Versen verläuft, von denen jede Reihe mit הֲבֵל

beginnt. Allerdings ist dieser Vers nicht unmittelbar mit den zunächst vorhergehenden verbunden, eben deshalb, weil er nicht diese, sondern das Ganze abschließt, so daß der Verfasser zu demselben Gedanken zurückkehrt, von dem er ausgegangen ist. Wenn hier das Prädicat הֶבֶל gebraucht ist, so hat dies ganz den gleichen Sinn, wie Kap. 1, 2, denn es ist unnatürlich, mit Hahn zu sagen, daß hier der Prediger im Geist in die Zeit der Vollendung seines Buches sich versetzte, während er jetzt auf das Gesagte zurückweise. Noch weniger liegt darin die Bedeutung, daß er nur zuvörderst die Eitelkeit aller Dinge ausgesagt habe. Vielmehr beidemale steht dem Verfasser Salomo als eine historische Person vor Augen, deren Aussage ihm das Grundmotiv seines Buches geworden ist.

Mit V. 9 hebt nun der Epilog mit dem Worte וְיֹתֵר an, das im gleichen Sinne, wie V. 12, gebraucht sein muß. Wir übersetzen: und übrig ist, daß Koheleth ein Weiser war. Nachdem er den Ausspruch Salomo's als den Grundgedanken seines Buches hingestellt hat, hat er die Wahl dieses Ausspruches zu begründen. Er konnte diesen Gedanken zum Thema seines Buches machen, weil der, von dem er herrührte, ein weiser Mann gewesen ist. Dem gegenüber behauptet Hahn, וְיֹתֵר heiße nicht: übrig, sondern bedeute als Substantivum: Gewinn, als Adverbium: übermäßig, vorzugsweise. Allein Kap. 2, 15 heißt es: warum bin ich denn weise darüber hinaus, — dem lateinischen ultra entsprechend. Seiner Wurzel gemäß bedeutet es alles, was über das bisher Gesetzte hinausragt, was also noch hinzuzufügen ist. Auch Kap. 7, 16 läßt sich von dieser Grundbedeutung aus erklären: sei nicht weise über das Maß hinaus, so daß du also diesem Maße noch hinzusetzest. Demnach dürfen wir auch hier ihm den Sinn geben; dem bisher Gesagten ist noch folgendes hinzuzusetzen. Hahn übersetzt: Und der Gewinn, daß der Prediger weise gewesen ist, ist: er hat ferner gelehrt. Dies entbehrt aber alles Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden, abgesehen davon, daß vor וְיֹתֵר noch die Conjunction daß stehen müßte. Auch ergäbe sich daraus ein harter Gedanke, denn sollte die positive Lehre der negativen über die Eitelkeit aller Dinge entgegengestellt werden, so müßte

der Gehalt dieser Lehre bezeichnet sein, da ja jener negative Satz auch eine Lehre war. Auch עוֹד wäre in einem Sinne gebraucht, den es nicht hat. Hölemann, der nach seiner Auffassung des Koheleth ein Urtheil desselben über sich selbst erblicken muß und so in die Verlegenheit käme, daß der Verfasser ein Selbstzeugnis seiner Weisheit hier ablegte, sucht sich dadurch zu helfen, daß er יֹתֵר zu חָכָם zieht und übersetzt: und mehr daß gewesen Koheleth weise, d. h. Koheleth ist noch über diese Schrift hinaus weise gewesen, seine mehrere Weisheit ist in andern Büchern dargelegt, — eine Uebersetzung, die sprachlich unmöglich ist und einen Sinn ergäbe, der als ganz ungehörig erscheinen müßte. Es wäre wahrlich eine Ruhmrednerei, zu sagen: Glaubt nicht, daß dieses Buch meine ganze Weisheit enthält, ich habe auch noch andere Bücher geschrieben, die ihr studiren müßt, während er sofort vor dem vielen Bücherlesen warnt. Vaihinger denkt an mündliche Ausführungen über das von ihm bevorzugte Dogma, die Hoffnung auf das Jenseits; allein hievon ist nirgends eine Spur zu finden.

Das folgende עוֹד hat im wesentlichen denselben Sinn, wie יֹתֵר und bestätigt die Richtigkeit unserer Erklärung. Wir haben es an seiner Stelle zu belassen, wo es eine fernere Angabe über Salomo bringt, nicht mit Hahn zu רָעָה zu ziehen in dem Sinn: er lehrte weiteres Wissen, er gab nämlich auch Weisheitsregeln für das Volk. Sondern dies will er sagen: Er war nicht nur ein weiser Mann, der sich mit den höchsten Problemen des Lebens beschäftigt, sondern er fühlte in sich auch den Trieb, die gewonnene Lebensweisheit dem Volke mitzutheilen, so daß also der Verfasser in seinem Geiste gehandelt hat, wenn er seine Lebensphilosophie nicht für sich behielt, sondern zur Kenntnis des Volkes brachte.

Schwierigkeit bereitet die Bedeutung des Wortes אָזַן. Fürst nimmt zwei Wurzeln אָזַן an, deren erste „hören", deren zweite „erwägen" bedeute, allein ohne hinreichenden Beweis. Denn das Substantivum מֹאזְנַיִם (Waage) läßt sich ganz einfach von אזן, οὖς, auris ableiten; die Waagschalen sind eben die beiden Ohren der Waage. Zudem leitet das folgende חִקֵּר schon darauf hin, daß die Thätigkeit des אָזַן vorausgehen müsse; dem Forschen geht aber nicht das Ab-

wägen voraus, sondern das Horchen und Lauschen. Mit dem Ohr horchend, mit dem Auge forschend ist der Volkslehrer unter dem Volk gestanden, hat auf die Weisheit auf der Gasse gelauscht und schließlich in der Sprache des Volkes auch seine Weisheit niedergelegt. Der Spruch aber ist die Lieblingssprachweise der Volksweisheit. Da in diesen Worten nun eine allgemeine Charakteristik Salomo's gegeben ist, so versteht es sich von selbst, daß unter diesen Sprüchen nicht mit Hahn bloß die in unserm Buche enthaltenen zu verstehen sind.

Nachdem die Vorarbeit des Weisen geschehen war, münzte er nun seinen Gedanken in der treffenden Form aus. Dafür gebraucht der Verfasser das Wort חָקַר, das sich Kap. 1, 15; 7, 13 noch findet. Das aramäische Wort חֲקַר entspricht dem hebräischen כּוּן, bedeutet im Kal „gerade sein", im Piel „gerade, zurecht machen", ohne daß wir mit Hölemann den Begriff „eben" zu urgiren brauchen oder mit Hitzig auf die Ausgleichung den Nachdruck legen. Es heißt vielmehr: feststellen, zurechtlegen, so daß das äußere Gewand dem Wesen der Sache entspricht. So ist diese Aussage ein Zeugnis über das Vorhandensein vieler Sprüche Salomo's, ein Beweis für die Echtheit der Proverbia, ein Zeugnis, wie unser Verfasser hoch von jenen Sprüchen hielt und sich selbst daran bildete.

Im folgenden Verse (V. 10) charakterisirt der Verfasser die Eigentümlichkeit der Sprüche Salomo's, indem er auch hier nicht etwa bloß auf einzelne Theile unseres Buches, oder etwa nur auf die in den Proverbien enthaltenen Sprüche Rücksicht nimmt, sondern alle von ihm ausgegangenen und zum Eigentum des Volkes bestimmten Worte desselben befaßt. Zuerst erwähnt er ihre Form, die er nach dem zunächst Vorhergehenden vor allem in's Auge fassen mußte. Salomo's Bemühen war nach Prov. 25, 11, goldene Aepfel in silbernen Schalen zu reichen. Es suchte Koheleth zu finden Worte des Wohlgefallens. Darauf hat die Spruchweisheit ihr besonderes Augenmerk gerichtet, das treffende Wort für den Gedanken zu finden und in gefälliger Form ihn zu verkörpern; und, fährt er weiter fort, geschrieben ist Rechtbeschaffenheit, Worte der Wahrheit. Nicht gibt, wie Hahn sagt, dieses

zweite Glied an, was die Sprüche zu schönen macht, sondern hebt die innern Vorzüge hervor, während das erste Glied die äußeren preist. Die zweite Vershälfte hat etwas hartes, und man möchte wol versucht sein, mit Hitzig וּכְתוֹב zu lesen und אֲשֶׁר als Adverbium zu fassen, denn der Parallelismus läßt eigentlich nur erwarten, daß den Anmuthsworten die Wahrheitsworte gegenübergestellt würden. Indes ist es mit dem Infinit. absolut. in dieser Verbindung auch eine eigene Sache, und die gewöhnliche Lesart ist zu beglaubigt, als daß wir uns zu dieser Aenderung entschließen könnten. Behalten wir aber die gewöhnliche Lesart bei, dann ist כָּתוֹב nicht mit Hahn als Subject und Substantiv zu fassen: das Geschriebene ist Rechtschaffenheit, sondern als Prädicat und Verbum: geschrieben ist Rechtschoffenheit, da כָּתוֹב nicht in der substantivischen Bedeutung „Buch" sich findet. Irrig ist auch die Meinung Hölemanns, der Verfasser wolle hier einen Gegensatz markiren; die Gefälligkeit der Form hat er nur gesucht, hingegen die Wahrheit ist factisch gefunden und niedergeschrieben. Denn beides lag ihm ja gleich sehr am Herzen, und gleiches kann er auch als dargeboten versichern. Es ist nicht also, daß das eine weniger der Versicherung bedarf, als das andere. Warum sollte der Leser für die Wahrheit des Inhalts ein geringeres Sensorium haben, als für die Anmuth der Form?

Der Verfasser hat hier von דִּבְרֵי אֱמֶת gesprochen, und als דִּבְרֵי קֹהֶלֶת hat er Kap. 1, 1 auch den Inhalt unseres Buches bezeichnet. Vaihinger hat von dieser Bezeichnung im Zusammenhalte mit Jer. 1, 1; Am. 1, 1; 2 Sam. 23, 1 Anlaß genommen, zu behaupten, schon dieser Ausdruck weise darauf hin, daß wir in unserem Buche nicht abgerissene Sätze und Sprüche zu suchen hätten, sondern einen zusammenhängenden Vortrag, wie er von einem Prediger erwartet wird. Allein er beschränkt dadurch den Gebrauch des Wortes דָּבָר zu sehr, indem er sich durch den Gedanken an eine Predigt unserer Tage zu sehr bestimmen läßt. Will man nach diesem Maßstab unser Buch messen, so wird man vielfach zu sehr gezwungener Deutung geführt werden. Er hätte vielmehr auf Prov. 30, 1 verweisen sollen, sowie Kap. 31, 1, woraus wir lernen, daß dieses Wort auch Reden, Aussprüche im

weiteren Sinne bedeute, so daß aus dieser Bezeichnung allein noch nicht auf den Charakter der Darstellung geschlossen werden kann.

Einer der schwierigsten Verse ist der folgende (V. 11); fast unzählig sind die verschiedenen Uebersetzungen, die er gefunden hat; in der Regel hat jeder Ausleger eine andere Deutung gebracht. So sagt Fürst: die Herren der Versammlungen sind die Männer der großen Synode, sie seien wie eingeschlagene Stifte; allein diese Auslegung ist gegen den Parallelismus, denn nicht die Weisen, sondern die Worte der Weisen sind Subject des ersten Gliedes; zudem steht ja nicht der Singular אַסְפָּה, sondern der Plural. Dasselbe gilt von der Erklärung Hengstenbergs, es seien die Genossen der Sammlung, die Verfasser der einzelnen kanonischen Bücher gemeint. Der Verfasser steige also von dem Lobe seines Buches auf zu dem Lobe der kanonischen Bücher überhaupt. Allein, ob jene Bücher damals schon in einer Sammlung vorlagen, ist ja ganz ungewiß, und war es auch ungeeignet, sie den Weisen parallel zu stellen; zudem ist hier gar kein Anlaß, von ihnen zu reden. Wir müssen uns nothwendig durch den Parallelismus bestimmen lassen, der etwas den Worten entsprechendes verlangt, und dafür entscheidet auch die Vergleichung mit Nägeln, was zu Menschen nicht paßt. Noch entschiedener müssen wir die Auslegung von Hahn verwerfen, der בַּעֲלֵי אֲסִפּוֹת als einziges Subject des Satzes ansieht, alles Vorausgehende als Prädicat, und demnach übersetzt: Worte von Weisen, wie die Stacheln, und wie Nägel sich einprägend sind die Glieder der Sammlungen. Wie unnatürlich wäre diese Nachsetzung des Subjects, und wie verliert sich hier jeder Parallelismus! Nach seiner irrigen Theilung des Ganzen versteht er unter den Sammlungen nur die drei letzten Theile unseres Buches; allein es ist mit nichts angedeutet, daß wir nur bei diesen stehen bleiben sollen. Auch stände das erste נִ unvermittelt da, es müßte bei dieser Verbindung fehlen. Umgekehrt setzt Hölemann nun „die Worte der Weisen" als Subject und übersetzt: diese wurden gesteckt zu Leitern von Versammlungen, d. h. zu Texten, welche ganze Versammlungen beherrschen. Aber wie paßt da נִטְּעוּ und wer kann sich unter Directoren einer Versammlung Texte denken? Wie reimt sich das ferner in den Zusammenhang,

der mit Gemeindeversammlungen nichts zu thun hat? Herzfeld irrt noch weiter vom Ziele ab, indem er die Mitglieder von Gelehrtenversammlungen zu eingeschlagenen Pflöcken macht, die gegenüber dem treibenden Stachel der Weisenworte die fest bannenden Mächte seien. Auch dadurch wird der Parallelismus zerstört, daß man mit Elster übersetzt „wie eingeschlagene Nägel", die wohl verbundene, allein אֲסֻפָּה heißt eben nicht Verbindung, und das Masculi. läßt sich nicht mit dem Femin. verknüpfen. So bleibt uns also nichts übrig, als in בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת einen Ausdruck zu finden, der den Worten der Weisen entspricht, der dieselben näher charakterisirt, und so übersetzen wir: die Glieder der Sammlungen, d. h. die Weisheitsworte, welche in geschriebenen Sammlungen Aufnahme fanden und das constituirende Element derselben wurden. Diese sind gleich scharfen Nägeln tief eingeschlagen; es ist also die Schärfe, die sie charakterisirt, sie sind so fein ausgedacht, so scharf in ihrem Ausdrucke geformt, daß sie dem Gedächtnisse und Herzen sich tief einprägen müssen.

Nicht minder hat der folgende Zusatz: „sie wurden gegeben von einem Hirten", die manigfachsten Deutungen gefunden. Hahn erläutert diese Worte so: sie stammen nicht von Salomo her, sind nicht menschlichen Ursprungs, sondern von Jehova, der ja vielfach der einzige rechte Hirte heißt. Allein in diesem Falle hätte man doch wohl den Artikel fordern müssen, wenn die Rede von jenem Hirten sein soll, der κατ' ἐξοχήν der einzige Hirte ist. Zudem wäre ja damit etwas gesagt, was für den frommen Israeliten sich von selbst verstand. Der Verfasser will aber den Leser über die Entstehung des Buches orientiren, sowie über den Charakter seines Inhaltes. Michaelis hebt hervor, der Name „Hirte" sei im Alten Testamente die verblümte Bezeichnung der Könige, und aus diesem Grunde nimmt auch Grotius an, der hier gemeinte Hirt sei Serubabel, welcher den Sammlern des Buches den Auftrag zur Composition dieses Werkes gegeben habe. Aus Scheu vor dem persischen Könige habe man ihm den verblümten Namen „Hirte" gegeben. Allein einmal ist hier von Sammlern keine Rede und dann wäre das Verbum נָתַן doch eine sonderbare Bezeichnung für die Beauftragung. v. Gerlach übersetzt, indem

er רֹעֶה אֶחָד vom ersten Gliede losreißt und zum zweiten zieht: in Sammlungen gebracht von einem Hirten gegeben. Wie sich dies sprachlich rechtfertigen solle, ist nicht zu ersehen, ebenso wenig ist seine Auslegung klar: es geht alles aus einem Geiste hervor, — wo er also unter dem Hirten den Geist Gottes zu verstehen scheint. Hitzig glaubt nach dem Wortlaute des Textes gar keinen Sinn finden zu können und corrigirt מְרֻעֶה, die dargeboten werden als Weide vereint. Allein was soll hier die Weide zu schaffen haben? Und wie gezwungen steht אֶחָד da! Die Schwierigkeit des Sinnes würde dadurch nur vermehrt, statt gemindert, es wäre der geschraubteste Ausdruck. Wollen wir den Sinn dieser Worte richtig bestimmen, so müssen wir auf den Zusammenhang achten. Der Verfasser hat zunächst V. 9 u. 10 von Salomo geredet und dessen Einfluß auf sein Buch; seine Weisheitserfahrungen sind die Grundlagen dieses Werkes geworden; aber auf dem Grunde dieser Weisheit haben sich fort und fort weise Männer im Volke erhoben; sie haben ihre Aussprüche in scharf markirter Weise gethan, haben sie so trefflich ausgeprägt und gemünzt, daß sie im Gedächtnisse des Volkes blieben. Diese nun hat der Verfasser, so weit sie natürlich seinem Zwecke dienten, gesammelt; sein Buch ruht also auf der Weisheit von Jahrhunderten, und mancher kernige Spruch der Vorzeit ist hier bewahrt, aber er hat sie schließlich hier in ein einheitliches Ganze gebracht. Wir übersetzen demnach: sie wurden gegeben von einem Hirten. Das „eine" hebt er hervor, weil dieses Buch die Aussprüche vieler Weisen umfaßt, steht also im Gegensatze zu den Gliedern der Sammlungen, welche auf die Vielheit hinweisen, und einen Hirten nennt er sich, weil er sich berufen fühlt, mit der Lehre das Volk zu weiden. So bildet denn dieser Schluß auch den schönsten Uebergang zum Folgenden. Nachdem er hiemit seine Absicht ausgesprochen hat, sein Volk mit der Lehre zu weiden, liegt es am nächsten, dasselbe nun auch aufzumuntern, diese Lehre sich zum Segen zuzueignen.

Hölemann bezieht den Ausdruck „ein Hirte" auf Salomo mit der Bemerkung, daß darin eine Rückweisung auf die V. 8 aufgefundene Mehrheit der Schriften desselben, sowie auch seine

verschiedene Lehrart liege, welche also nur einen Urheber habe; allein nicht dies ist der Gegensatz, sondern die Sammlungen, denen der Verfasser als einheitlicher Autor gegenübertritt. Da vorher von Worten mehrerer Weisen die Rede war und der Verfasser sodann auf Sammlungen sich bezog, so bleibt es immer am einfachsten, anzunehmen, daß er diesen Bemerkungen schließlich die einheitliche Redaction beifügt. Sollte von Salomo die Rede sein — und dem Zusammenhange nach ließe es sich wohl denken, daß der Verfasser darauf zurückkäme, daß sämtliche Weisheitssprüche auf ihn als den eigentlichen Begründer der Spruchweisheit zurückgeführt würden —, so müßte ein anderes Zeitwort gewählt sein, allein נתן paßt hiezu durchaus nicht.

So haben wir also in den Versen 9—11 eine Erklärung des Verfassers gefunden, wie seine Autorschaft bei dieser Schrift zu denken sei. Salomo's Ausspruch, welcher das Thema seiner Rede bildet, sowie andere nicht näher zu bezeichnende Weisheitsworte desselben sind der Grundstock seines Buches geworden; dazu hat er ferner andere markige und geistvolle Aussprüche späterer Weisen gesammelt, dies alles aber in einheitlichen Gedanken zusammengefaßt und als ein für das Wohl seines Volkes besorgter Hirte dargestellt. Demnach sind die Grundlinien dieses Buches eine Geistesarbeit Salomo's, die Bausteine des Werkes großentheils Sprüche späterer Weisen; das alles verknüpfende und zu organischer Einheit zusammenschließende Band, also der Aufbau des Hauses selbst und die Verkittung der einzelnen Baustücke, ist die Arbeit unseres Verfassers. So treulich hat er über die Entstehung seines Werkes berichtet, und es leuchtet nun umsomehr ein, welch ein Unrecht ihm Nöldeke zufügt, wenn er von einer Fiction redet.

Der Rhythmus dieses Epiloges wird nicht erkannt, wenn man in den folgenden drei Versen nur einen zufälligen Nachtrag erkennt, gleichsam einen Einfall, der dem Verfasser eben noch kommt. Schon die Gleichzahl der Verse und der gleiche Beginn dieser zweiten Hälfte mit der ersten hätte vor dieser oberflächlichen Ansicht bewahren sollen. Nein, wie die erste Hälfte über den Verfasser und seine Leistung berichtet, so gilt die zweite Hälfte dem Leser und dessen gehöriger Orientirung. Er will ihm den Schlüssel

zum Verständnisse des Buches darreichen, das ja bei den vielen Schwierigkeiten des Inhaltes desselben dringend bedarf, und bis auf die neueste Zeit herab muß man gewahren, daß, wo dieser Schlüssel in den geheimnisvollen Bau, der hier errichtet ist, nicht gebraucht wird, man alles Verständnisses des Buches bar geht. So urtheilt z. B. Nöldeke, dieser Schlußsatz sei nicht etwa eine Folgerung aus der Untersuchung, sondern stehe unvermittelt als einmal gegebene, unantastbare Wahrheit da, und es sei ganz falsch, wenn man in diesem Gebot die schließliche Lösung der Frage sehen und dem Prediger die Meinung unterschieben wollte, eben in der Gottesfurcht bestehe das wahre Glück. Damit wirft er den Schlüssel, den der Verfasser selbst darreicht, weg, und kommt nun zu der ganz verkehrten Auffassung, der Prediger habe keineswegs sein Volk belehren, sondern nur die eigenen Zweifel seines Herzens weggschieben wollen, was ihm in keiner Weise gelungen sei.

Nein, der Verfasser ist sich vielmehr bewußt, als weiser Lehrer die Erfahrungen gereiften Nachdenkens mittheilen zu können und ruft daher: Und ferner aus diesen, mein Sohn, laß dich erleuchten! Die Bezeichnung der Schüler mit dem Namen „Sohn", wie sie sich in den ersten Kapiteln der Proverbien häufig findet, weist auf die spätere Zeit hin, in der sich lernbegierige Schüler um einen gefeierten Lehrer sammelten. Natürlich haben wir schon um des Parallelismus willen יִתֵּר wieder in der Bedeutung „ferner" zu fassen. Schwieriger ist die Entscheidung, wohin מֵהֵמָּה zu ziehen sei. Die meisten folgen der Accentuation. So sagt Hölemann, es gehöre mit comparativer Bedeutung das מִן zu יִתֵּר und übersetzt dann: „und mehr als durch sie laß dich erleuchten", wozu er bemerkt, der Sinn sei, der passive Lernkreis des Lesers soll sich über dieses Buch und die andern Werke dieses Schriftstellers hinaus erstrecken und ja nicht meinen, in seinen Werken den Umfang aller Weisheit zu besitzen. So kämen wir freilich gerade zum Gegentheil von dem, was der Verfasser meint. Während wir eine Empfehlung des Studiums seiner Weisheitssprüche erwarten, weist er uns gerade von ihnen hinweg und empfiehlt das Lesen anderer Schriften. Wie unwahrscheinlich ist doch dies! Allein gegen diese Fassung streitet schon einfach die Grammatik,

indem hier dem מִן eine doppelte Bedeutung beigelegt würde. Es hieße zugleich „als“ und „durch“, auch wäre der Sinn von יִתֵּר hier ein anderer, wie oben, was nicht angeht. Ewald übersetzte יִתֵּר früher mit „übrigens“, später verband er es mit יִתְרִיה und erklärte: und was aus ihnen (den Sprüchen) erübrigt, sich ergibt, davor laß dich warnen. Auch diese Erklärung streitet gegen den Parallelismus und sieht sich genöthigt, מִהֵּמָּה zweimal zu setzen. Auch ergäbe sich so kein rechter Absatz, der die zweite Hälfte des Epiloges von dem ersten abscheidet. Vielmehr ist מִהֵּמָּה zum Folgenden zu ziehen und steht mit Nachdruck voran, so daß der Sinn sich ergibt: Und übrig ist mir zweitens, darauf hinzuweisen: aus diesen Weisheitsworten, die du in diesem Buche gelesen hast, laß dich erleuchten, mein Sohn, denn eben diese Weisheitssprüche sind geeignet, dir das rechte Licht für deinen Lebensweg zu bieten. Hier ist in Kürze und mit scharfer Bestimmtheit niedergelegt, was dich erleuchten kann, und eben darum, mein Sohn, muß ich dich gerade an diese Quelle weisen.

Wir übersetzen das Niphal von זָהַר mit „sich erleuchten lassen“; diese Bedeutung allein geht aus dem Stamme hervor, denn זָהַר, im Kal ungebräuchlich, ist verwandt mit צָהַר, סָהַר, טָהַר, עָהַר, bedeutet also: glänzen, leuchten. Der Begriff des Warnens ergibt sich nur aus dem Zusammenhange, wie Ez. 3, 21, ist aber an unserer Stelle durch denselben nicht nahegelegt; eher paßt noch die Bedeutung „sich rathen lassen“.

Die zweite Hälfte des Verses soll die erste motiviren; nur wenn sie so erfaßt werden kann, ist ihr Sinn richtig getroffen. Ist also des Verfassers Absicht in der ersten Hälfte gewesen, den Schüler auf die in seinem ersten Buche mitgetheilten Weisheitssprüche hinzuweisen und ihm zu verkünden, daß er daraus das nöthige Licht über seinen Lebensgang erhalten werde, so können wir das Folgende nur so übersetzen: viele Bücher zu machen, ist kein Ende, und viel Studiren ist Ermüdung des Leibes. Er will also dem Schüler den Rath geben, nicht in allen möglichen Büchern, deren Zahl in neuerer Zeit eine übermäßig große sei, sich umzusehen, denn gerade diese Menge der Bücher zeuge von der Unruhe der Zeit, die das Alte, Feststehende nicht gelten lasse und

immer neues, unsicheres erzeuge, so daß eine Beschäftigung mit diesem Vielerlei den Schüler nur verwirre, für den es immer gerathener sei, eine einfache, sichere und solide Anleitung festzuhalten. Zudem rufe auch übermäßiges Studium eine Ermüdung des Leibes hervor, welche die körperlichen Kräfte aufreibe und so jenem Principe, das er im ganzen Buche empfohlen hat, in Mäßigung und stillem heiteren Genusse sich seines Lebens zu freuen, geradezu entgegen sei. So schließt sich das Ganze in schöner Abrundung zusammen und zeigt uns, wie grundverkehrt jene Auffassung des Buches sei, die den Verfasser selbst zu keiner Klarheit kommen und ihn unruhig, unsicher und unbefriedigt in seiner Skepsis hin- und hertasten läßt. Gerade im Gegentheile ist er sich dessen bewußt, daß er dem Schüler ein so klares und sicher leuchtendes Licht gegeben habe, daß er nach andern Werken sich nicht umzuschauen braucht, um die Lösung der Räthsel dieses Erdenlebens zu finden.

Von dieser Auffassung aus müssen wir die Erklärung Hahns entschieden verwerfen. Er übersetzt: und der Gewinn von ihnen, mein Sohn, ist Erleuchtung, Bücher zu machen viel ohne Ende und predigen viel mit Ermattung des Leibes. Er bemerkt, der Sinn dieser Worte sei, der Gewinn aus den drei letzten Theilen des Buches sei nicht allein Selbsterleuchtung, sondern daß man auch zur Belehrung anderer einen unerschöpflichen Vorrath von Weisheit erhält, so daß man im Stande ist, Bücher zu schreiben so viel, daß es kein Ende nimmt, und zu predigen so viel, daß der Leib darüber ermattet. Wie sonderbar wäre das doch alles ausgedrückt! Es widerstrebt dieser Uebersetzung schon die Bedeutung von לַהַג. Dieses nur hier vorkommende Wort hängt entschieden mit dem Stamme הָגָה zusammen, der die Begriffe des Sinnens, Denkens, Dichtens und des leisen Flüsterns in sich befaßt, aber keineswegs des Predigens und der lauten Ansprache an eine Versammlung. Wir werden es daher jedenfalls am richtigsten in der Bedeutung „Studium" fassen und haben dafür auch das Zeugnis der LXX, die es mit μελέτη übersetzen, und der Vulgata, die es mit dem Worte meditatio wiedergibt.

Noch auffallender und abweichender ist die Uebersetzung Hölemanns. Er hatte den Sinn des Vorhergehenden so gedeutet:

der Schüler solle sich über die Worte des Verfassers hinaus erleuchten lassen; so fährt er also fort: viel Bücher machen, wie es Salomo gethan hatte, bildet kein Ende, d. h. der Brunnen der Weisheit und Wahrheit wird durch noch so viele und fortgehende schriftstellerische Schöpfungen nicht erschöpft. Also zielt die Ermahnung dahin, sich nicht an diesem Werke genügen zu lassen, sondern auch außer diesen Büchern fleißig zu forschen. Und viel Studiren, fährt er fort, ist Leibeserschöpfung. Unter diesem Studiren versteht er nun mit Hitzig die Kopfarbeit des Schreibens der Bücher. Es reichen die Leibeskräfte nicht hin, das Leben und alle Lebensweisheit mit Wort und Schrift zu umspannen, es lagen ja im Schoose der Zukunft die Wunder und Geheimnisse des Neuen Bundes. So hat Hölemann gerade das Gegentheil von Hahn herausgelesen. Während dieser findet, der Schüler solle sich an jener Erleuchtung genügen lassen, sieht jener in diesen Worten eine Mahnung, ja nicht bei dieser Erleuchtung stehen zu bleiben; während dieser als Frucht solcher Erleuchtung die Fähigkeit entdeckt, Bücher ohne Ende zu machen, die Wahrheit in's Unendliche zu verfolgen, erkennt dieser, daß die Lebensweisheit sich nie erschöpfen lasse und wol die Leibeskraft zusammenbreche, aber die Ausgestaltung des Lebens nimmermehr stille stehe. Uns scheint dies jedoch eine sonderbare Mahnung zur Forschung zu sein, wenn man dem Schüler sagt: nie erreicht dein Forschen den wahren Gehalt des Lebens und du hast nur Ermüdung des Leibes von deinem Studium zu erwarten. Wie stimmte dies zu den übrigen Grundsätzen der Schrift, die einen maßvollen Gebrauch des Lebens lehrt und vor allen Excessen auf jedem Gebiete warnt? In der That ist auch keines von beiden in den Worten des Verfassers enthalten.

Es sind auch sonst der falschen Auffassungen noch viele. Luther, weil er לַהַג in der Bedeutung „predigen" faßte, erklärte so: viel Predigen ist eine Ermüdung der Menschen, — indem er בָּשָׂר für alles Fleisch, die Menschheit, die Leute, also zunächst die Zuhörer, nahm. Herzfeld übersetzt: mehr als diese (die Weisen) dich belehren können, belehre dich selbst, weil es eine endlose Arbeit sein würde, über alles, was dir zur Belehrung gereichen würde, Bücher abzufassen, und weil auch fortwährende mündliche Er-

mahnungen (das soll לַהַג bedeuten, freilich ohne allen Nachweis) nur ermüden. Bei dieser Erklärung fehlt nichts, als daß das Wort des Nachdrucks „selbst", auf das alles ankommt, gar nicht im Texte steht. Wie läßt es sich ferner denken, daß der Weise, der ja gerade den Schüler belehren will, ihn von dieser Belehrung hinweg auf das Forschen im eigenen Herzen weisen sollte? Das widerstrebt geradezu dem Geiste des Ganzen.

So bleiben wir also bei der einfachsten Gedankenverbindung stehen, welche einen Gegensatz zwischen הֵמָּה und den anderweitigen Büchern setzt. Doch vor welchen Büchern warnt er da und vor welchem Studium? Treffend beantwortet dies Bode: vor der polygraphia und polymathia. Und zwar versteht er unter jener Literatur nicht etwa bloß die heidnische, indem, wie v. Gerlach sagt, damals von Persien oder auch schon Griechenland bedenkliche Schriften ins Land eindrangen, auch nicht bloß, wie Hengstenberg sagt, die weltliche Literatur, die als Weisheit dieser Welt dem Frommen nur Schaden bringen kann, auch hegte er nicht etwa den Bücherhaß des Chalifen Omar, noch weniger wollte sich seine Warnung gegen die heilige Literatur Israels richten, sondern er sagt, bezüglich der Erforschung der Lebensräthsel, die in diesem Buche enthalten seien, könne er sich an diesem Werke auch genügen lassen, weil ihm hier das nöthige Licht geboten werde, und überhaupt nicht die Vielleserei die wahre Lösung der Räthsel des Daseins gebe, sondern die gründliche Erwägung eines inhaltvollen Buches. Es ist also auch in dieser Beziehung das edle Maßhalten von ihm empfohlen, welches er so oft in seinem Buche gepredigt hat. Nicht ein zerfahrenes und unstetes Studium selbst der besten Bücher, die von reicher Weisheit strotzten, bringe solide Erkenntnis, sondern ein besonnenes Einschränken auf ein Werk, das edlen Weisheitsgehalt besitze.

Hat er nun aber den Schüler so auf die wahre Quelle der Weisheit, sein Buch, hingewiesen, so muß er ihm jetzt auch den Schlüssel zu demselben darreichen. Das ist der Zweck des 13. Verses. Den סוֹף דָּבָר, den Endzweck seiner Abhandlung, gibt er hier an. Er hat im Anfange des Buches von Worten, Reden Salomo's gesprochen, nun bezeichnet er das Ganze als ein Wort,

eine Rede, spricht also damit aus, daß ein einheitlicher Gedanke diese Reden durchdringe und sie dadurch zu einer Rede mache, und daß er sich dieses Gedankens bei der Exposition des Einzelnen stets bewußt geblieben sei, daß aber auch der Leser diesen Schlüssel haben müsse, um das Ganze recht zu verstehen. Es ist demnach der Verfasser weit entfernt, hier einen gelegentlichen Nachtrag zu geben; er ist auch nicht so geistlos, um hier einen Satz gleichsam anzuflicken, der in keinem organischen Zusammenhang mit dem Ganzen steht, sondern in der That, das ist der Schlüssel, um sein räthselvolles Buch wirklich zu verstehen, und wir begreifen darum nicht, wie Hölemann darin dem Urtheile Hitzigs beistimmen kann, man könne nicht behaupten, daß auf diesen Gedanken als ihr Ziel alle Fäden der Discussion zusammenliefen. Was sollte denn dann das Endziel des Verfassers gewesen sein, sollte er etwa, wie Nöldeke sagt, gar kein Endziel gehabt haben? Und wenn dieses in der Abhandlung selbst nicht überall mit denselben Worten wiederkehrt, ist es dann nicht jedes einzelnen Resultates Hintergrund und Fundament? Daher werden wir doch wol der Versicherung des Verfassers Glauben schenken.

Was nun zunächst die Bedeutung des Wortes קֵץ anlangt, so ist es nicht fraglich, daß in den übrigen Stellen, wo sich dieses Wort findet, seine Bedeutung nur die ist: „Ende, Schluß". Es könnte daher wol auch hier bedeuten: „Schluß der Rede", „es ist genug", wie Hölemann sagt, „ich bin nun der Arbeit müde", denn die momentane Empfindung der Leibesmüdigkeit ergreift ihn. Allein dies würde hier nicht der Richtigkeit der Stellung dieses Satzes entsprechen, und ist darum diese Auffassung auch selten in rechtem Ernste zur Geltung gebracht worden. Die Masorethen haben auch schon äußerlich die Wichtigkeit dieser Bemerkung angedeutet, indem sie das ד der größeren Beachtung wegen auch größer schreiben ließen. Wir müssen daher dem Worte die in allen Sprachen dem „Ende" verwandte Bedeutung geben: Endziel, Endabsicht, die natürlich dem Verfasser auch zum Endergebnisse geworden ist, so daß kein wesentlicher Unterschied zwischen diesen Bedeutungen sich ergibt. Allein immerhin ist die Verbindung der Worte dieses Satzes in verschiedener Weise möglich und auch in der manigfachsten Art

versucht worden. Am unwahrscheinlichsten ist die Construction, welche Hahn den Worten gibt: als Schluß wollen wir ein Wort, das alles, hören; wobei הַכֹּל die Stelle eines Relativsatzes einnehmen soll, ein Wort, das alles ist, alles enthält, was die einzelnen Worte der drei letzten Theile enthalten; dieses Wort sei die folgende Vorschrift, die doppelt begründet wird. Allein wie unwahrscheinlich ist die Voraussstellung der Appositition, wie geschraubt der Ausdruck: „ein Wort, das alles"; welcher Leser wird eine so künstliche Fassung verstehen? Hölemann übersetzt: das Ganze d. h. alles zusammen, ist vernommen worden, indem er נִשְׁמַע als Praeter. Niph. faßt; allein wie überflüßig wäre diese Bemerkung, daß nur aus dem bereits Vernommenen die beiden Grundlehren wiederholt würden. Wie ganz anders steht dieser Satz da, wenn eben er erst den Schlüssel zum Verständnis des Mitgetheilten bietet! Wir übersetzen daher: die Endabsicht (des Buches) der Rede, die Summe oder Quintessenz laßt uns vernehmen. So bietet denn der Verfasser dem Leser ein Licht dar, durch welches er einen hellen Strahl auf seine allerdings ziemlich räthselhafte Ausführung wirft und zugleich etwaigen Misverständnissen begegnet, zumal dem, das in neuerer Zeit besonders aufgetreten ist und ihm skeptische Zweifel an Gottes Gerechtigkeit vorwirft.

Grotius hat נִשְׁמַע als Participium gefaßt, indem er übersetzte: finis rei totius, quae nunc abste audita est, allein in diesem Falle dürfte der Artikel vor dem Participe nicht fehlen; es wird sich aber auch die Fassung als Praeter. Niph. nicht halten lassen, weil es sich ja nicht um eine leere Wiederholung eines bereits Gehörten handelt, auch in der That das Endergebnis noch nicht gehört worden ist, vielmehr dieses erst zu hören ist. So bleibt als das einzig Richtige die Fassung als Fut. Kal: „laßt uns hören". Hölemann entgegnet zwar, daß in diesem Falle der Imperativ שְׁמַע wie im vorigen Verse stände, allein da ja die Schrift doch nicht bloß an einen Schüler gerichtet ist, so hat es durchaus nichts unzweckmäßiges, wenn er sich hier an eine Mehrheit wendet. Ewald construirt: das Ende der Rede, des Ganzen, was zwar grammatisch durchaus angeht, allein dem Sinn nach weniger passend, fast überflüßig ist, denn wenn er einmal

von seiner Rede spricht, so ist es doch selbstverständlich, daß er nicht Stücke derselben meint. Noch weniger hat Bode's adverbiale Fassung für sich: complexim, da sich dieselbe aus dem Sprachgebrauche nicht wird erweisen lassen; so halten wir also die Uebersetzung: „das Endergebnis des Buches, die Summe, laßt uns hören" für die wahrscheinlichste, und erklären diese Apposition הַכֹּל daraus, daß er einen Ausdruck, wie סוֹף, dem der Verfasser erst diese wissenschaftliche Bedeutung: Endergebnis, beilegt, seinen Zeitgenossen, denen er in diesem Sinn noch nicht geläufig war, erläutern muß. Er thut dies aber dadurch, daß er sagt, das Endergebnis sei zugleich die Summa des Ganzen, der Endgedanke bilde zugleich den Grundgedanken, und das Ganze sei von diesem Grundgedanken durchhaucht, nicht also vielleicht ein Conglomerat lose zusammengefügter Weisheitssprüche, die jedes Principes entbehrte.

Diese Quintessenz des Buches heißt nun: die Gottheit fürchte und ihre Gebote bewahre. Es ist schon oft darauf aufmerksam gemacht worden, daß Koheleth nur den Namen Elohim gebraucht, und zwar zweiunddreißigmal mit dem Artikel, siebenmal ohne Artikel, wie den Namen Jehova. Man hat daraus die Folgerung gezogen, daß diese Schrift sehr spät entstanden sein müsse, in der Zeit erst, als Israel bereits sich scheute, den heiligen Namen seines Gottes auszusprechen. Allein das kann nicht der Grund dieser allerdings bemerkenswerthen Thatsache sein, denn wir finden ja in den spätesten Schriften des Kanons noch den Namen Jehova; sondern es läßt sich diese auffallende Erscheinung viel passender erklären durch die Hinweisung darauf, daß sich ja der Verfasser nicht auf dem Gebiete der positiven Offenbarung, sondern der Weisheit der Gasse bewegt, und daß er nicht specielle Thatsachen der Heilsgeschichte, sondern die Vorkommnisse der allgemeinen Lebenserfahrung beleuchtet, so daß auch seine Schlußabsicht nicht die sein kann, zu dem Bundes- und Heils-Gott als solchem hinzuführen, sondern nur zu der Ehrfurcht, welche der Gottheit überhaupt und ihren Satzungen gebürt. Auch für die Zeit der Abfassung läßt sich aus diesem Umstande allein nichts schließen, da die Spruchweisheit zur Zeit Salomo's hierin denselben Grundsatz innehalten konnte, wie die spätere Zeit. Doch wollen wir nicht in Abrede stellen,

daß nach dem Exile mehr und mehr eine Scheu im Volke hervortrat, den urheiligen Namen seines Gottes in den Mund zu nehmen und daß also da wenigstens derselbe nicht mehr gebraucht wurde, wo nicht speciell auf Thatsachen der Heilsoffenbarung hinzuweisen war.

Diese beiden Sätze nun, welche der Verfasser als Summa seines Buches aufstellt, gehören in untrennbarer Weise zusammen, wie dogmatische Grundlage und ethische Consequenz. Man hat jedoch bestritten, daß dies wirklich der das ganze Werk durchdringende Gedanke sei. Sehen wir näher zu.

Den ersten Abschnitt des Buches bildet Kap. 1 u. 2. Man hat diesen Abschnitt nur als Einleitung in die eigentliche Exposition des Buches betrachten wollen; es ist dem aber nicht so. Auch hier ist das große Thema des Königs Salomo schon durchgeführt und das Endresultat des ganzen Buches tritt uns Kap. 2, 24—26 auf's deutlichste hervor. Freude in Mäßigung und Weisheit ist das Beste unter den Menschen, und sie findet nur, wer Gott lieb ist und sich von Sünde fern hält. Daß der Verfasser diesen Gedanken hier hervorhebt, ist uns eben ein Beweis, daß wir hier einen Abschnitt haben, und daß nicht, wie Hahn sagt, dieser erste Abschnitt sich bis Kap. 3, 22 fortsetze. Denn nur in künstlichster Weise läßt sich von hier zu Kap. 3, 1 ff. eine Brücke bauen. Verkehrt aber finden wir auch die Bemerkungen Vaihinger's, es sei damit doch kein rechter Abschluß gegeben, vielmehr dadurch ein schwerer Stein des Anstoßes geschaffen, daß der Mensch diesen heiteren Lebensgenuß sich nicht selbst schaffen könne, weil er ja eine von Gottes Hand kommende Gnadengabe sei, die er nach seinem Gutdünken gewähre. Allein diese Uebersetzung von טוֹב ist ein Misverständnis, wie der Gegensatz חוֹטֵא lehrt, es ist der fromme Mensch, der in Furcht vor dem Herrn wandelt, und jedem Frommen wird diese Gabe zutheil. Es fällt daher dem Verfasser auch gar nicht ein, etwa mit Kap. 3 diesen Stein des Anstoßes zu heben und zu zeigen, daß der Mensch auch unabhängig von Gott sich frohen Lebensgenuß schaffen kann, er würde ja dadurch seinen eigenen Grundgedanken aufheben: nur in der Abhängigkeit von Gott, im Wandel der Furcht vor ihm besteht des Lebens Freude.

Mit Kap. 3 beginnen wir die zweite Rede und beschränken sie auch auf dieses Kapitel; denn seine Gedanken sind in sich abgegrenzt, sie lehnen sich allerdings an die vorige Rede an, denn V. 13, welcher die erste Hälfte dieses Abschnittes abschließt, erinnert deutlich mit seinem Zusatz: „das ist eine Gabe Gottes", an diese erste Rede, welche mit demselben Gedanken schloß, und V. 22 führt unzweideutig auf das Endresultat des ganzen Wortes, mit dem jede Rede schließen soll, nämlich auf den Gedanken, daß das wahre Glück darin bestehe, daß der Mensch die reine Freude fände, welche eben in der gottesfürchtigen Benützung des Lebens bestehe. Falsch ist der Gedanke dieses Abschnittes von Vaihinger gefaßt, wenn er sagt, derselbe lehre, daß der Mensch trotz seiner völligen Abhängigkeit vom göttlichen Wohlgefallen einen herrenosen Genuß des Lebens haben könne. Das widerstreitet dem Grundgedanken des Buches. Unrichtig hat auch Hengstenberg den Sinn dieser Rede verstanden, wenn er glaubt, derselbe sei der: die Gemeinde Gottes müsse die Zeit der Heimsuchung Gottes abwarten, dann werde jedes Verlangen derselben gestillt, denn speciell vom Volke Gottes ist überhaupt nicht die Rede, noch auch vom Abwarten der Stunde. Noch weniger können wir der Auffassung Hahns huldigen, welcher annimmt, es sei von der Zeit die Rede, sofern sie von des Menschen Thun bestimmt wird, der für jedes Vorhaben seine Zeit finde; auch sei nur die Rede von dem Thun, mit welchem die Menschenkinder ihre Erlösung von der Sünde zu Stande zu bringen sich bemühten. Allein von einer Sorge um Aufhebung des Sündenzustandes ist im ganzen Abschnitt keine Rede. Dazu ist das Lebensgebiet, welches der Verfasser beleuchtet, ein viel zu allgemeines. Den Schlüssel zu diesem Abschnitt gibt er V. 11: Gott thut alles fein zu seiner Zeit, nur daß der Mensch es nicht findet und so sich abmüht. Darum gilt es, in dem Wechsel aller Dinge, die ihre bestimmte Zeit haben, sich dessen zu freuen (V. 22), was man hat, denn das Künftige ist uns verborgen. Auch in diesem Abschnitt klingt V. 17 der Ernst des göttlichen Gerichtes durch.

Die dritte Rede reicht von Kap. 4, 1—5. 19; auch dieser Abschnitt macht sich durch den gleichen Abschluß bemerklich. Hier

handelt er von den Leiden und Jammerscenen des Menschenlebens, die theils durch fremde Gewaltthat, theils durch eigene Fehler hervorgerufen werden, weshalb der Verfasser mit Sprüchen der Weisen einzelne Mahnungen, besonders von Kap. 4, 17 an, einflicht, von denen sich jedoch keineswegs mit Gerlach sagen läßt, daß sie in keinem nachweisbaren Zusammenhang unter einander ständen, indem sie sämtlich auf verderbliche Lagen hinweisen, in welche ein Mensch sich durch Unüberlegtheit bringt. Auch hier klingt z. B. Kap. 5, 9 die Eitelkeit des Erdendaseins durch, nicht minder V. 6 die Hinweisung auf die Furcht Gottes; besonders aber gelangt der Verfasser Kap. 5, 17 ff. zu demselben Resultate seines Philosophirens, es ist der frohe Genuß des dem Menschen Beschiedenen, und auch hier wird dies V. 18 als Gabe Gottes bezeichnet. Es ist eine ganz richtige Beobachtung Vaihingers, die er gegen Ewald geltend macht, der erst mit Kap. 6, 9 diesen Abschnitt schließen will, daß jede Rede zu dem Schlusse kommt, daß die geschilderten Misverhältnisse den fröhlichen Lebensgenuß nicht unmöglich machen. Auch in den verworrensten Verhältnissen des Lebens, die ihm jene Freude, welche immer auf der Furcht Gottes ruht, trüben wollen, bleibt ihm dies doch immer schließlich das Licht seines Lebensweges.

Die vierte Rede reicht von Kap. 6, 1 bis 8, 15, und zwar so, daß sie sich genau an den Gedanken anschließt, mit dem die vorige geschlossen hat. Wir sehen hier bestätigt, was der Epilog gesagt hat, es ist ein Hirte, der sie alle zusammenstellt. Aber doch ist der Anschluß nicht so, wie Vaihinger sagt, daß er fragte, ob das Kap. 5, 18 Gesagte nicht bei allen der Fall sei, denn darüber war ja sicherlich niemand in Zweifel, zumal es ja nur eine Gabe Gottes für die Frommen ist. Er will nun bei demselben Gedanken wieder anknüpfen, mit dem er geschlossen hat, und die Eitelkeit alles bloß Menschlichen zeigen, das Gott nicht findet. Dieser Abschnitt ist von manchen Weisheitslehren durchzogen, besonders in Kap. 7, die sicher auf die salomonische Zeit zurückgreifen, wie schon die reinere Sprache dieses Abschnittes lehrt. Darum führt er Kap. 7, 27 ausdrücklich den Prediger als sprechend an, und eben deshalb mag auch hier der Zusammenhang

loser sein, da er mehr sammelnd hiebei verfährt. Aber aus seinem Grundgedanken fällt er auch hier nicht hinaus. So weist er besonders Kap. 7, 16. 17 auf das weise Maß in allem Verhalten hin, so preist er Kap. 8, 5 die Beobachtung der göttlichen Gebote; so hebt er Kap. 8, 12 ausdrücklich hervor: ich weiß, daß es gut gehen wird den Gottesfürchtigen, welche sich vor seinem Angesichte scheuen. Und schließlich mündet er auch hier wieder V. 15 in das Lob der Freude ein. Solche soll ihm bleiben in seiner Arbeit die Tage seines Lebens, welche ihm Gott unter der Sonne gegeben hat. So legt also auch dieser Abschnitt dafür Zeugnis ab, daß dem Verfasser immer daran liegt, dasselbe Endergebnis zu finden.

Die fünfte Rede macht den Abschluß des Ganzen; sie reicht von Kap. 8, 16 bis 12, 8. Aber es verhält sich mit dieser keineswegs so, wie Vaihinger sagt, daß nun der Verfasser den schwersten Stein des Anstoßes aufhebe, nämlich die Wahrnehmung, wie Gerechtigkeit und Frömmigkeit ihres Lohnes auf Erden verlustig gehen. Das sei der Hauptvorwurf des Predigers, wie die Hauptfrage der Zeit, diese lege er nun mit aller Schärfe vor Augen, um über dieses Räthsel durch die Hinweisung auf das künftige Gericht hinwegzukommen. Allein nichts von alledem entdeckt der unbefangene Leser. Es handelt weder der Anfang unsers Abschnittes davon, wie sich doch bei der Wichtigkeit der Sache erwarten ließe, noch auch der Hauptinhalt desselben, sondern nur einige Verse Kap. 9, 2. 3; vielmehr tritt die Kürze des menschlichen Lebens vor Augen und manches andere. Auch bildet nicht die Hinweisung auf ein jenseitiges Gericht den Abschluß dieses Theiles, sondern ebenso, wie bei den früheren Abschnitten, die Hinweisung auf einen frohen Lebensgenuß, wie er aus dem ehrfurchtsvollen Blick auf Gott erwächst. Daher rühmt er Kap. 10, 10 die Weisheit, sie hat den Vorzug, alles recht und gedeihlich zu machen; daher lenkt er Kap. 11, 9 das Auge des Fröhlichen hin auf das Gericht Gottes, damit er in heiliger Furcht sich freue; daher mahnt er Kap. 12, 1, noch in den Tagen der Jugend an den Schöpfer zu gedenken. Wir sehen, der Verfasser ist in allen einzelnen Theilen seiner Abhandlung seinem Grundgedanken treu

geblieben. Wir müssen also die Behauptung Hitzigs zurückweisen: man kann nicht behaupten, daß auf diesen Gedanken als ihr Ziel alle Fäden der Discussion zusammenliefen.

Doch wir kehren nun zu unserm Epiloge zurück. Von diesem Grundgedanken, der das Buch durchdringt, und dieser Grundwahrheit wird weiter V. 13 gesagt: denn diese gehört für alle Menschen. Auch diese Worte bieten im Grundtexte Schwierigkeit, und es haben sich vor allem zwei Uebersetzungen Bahn gebrochen, welche so ziemlich gleiche Berechtigung sowol dem Sinne, als der Form nach beanspruchen. Die eine Version lautet: denn dies ist der ganze Mensch, was Grotius so deutet: in eo est totum hominis bonum. Diese Verbindung findet sich bereits bei den LXX und der Vulgata, und hat bei den neueren Exegeten viel Beifall gefunden. So übersetzt auch Ewald: dies ist ja der ganze Mensch; so erläutert Elster: darin beruht des Menschen ganzes Wesen, darin liegt sein ganzes Schicksal. Geier erklärte: in hoc totus homo occupari debet, sine hoc nihil est, nisi vanitas. Anders hat mit Anwendung derselben Uebersetzung Herzfeld den Sinn gedeutet: das allein macht das ganze Wesen des Menschen aus, alles andere hängt von einem höheren Wesen ab, was freilich dem Grundgedanken des Verfassers sehr ferne liegt, der ja nicht von des Menschen Wesen handelt. In ähnlicher Weise faßt Hofmann den Sinn, indem er jedoch כל als stat. constructus betrachtet: dies ist das Ganze des Menschen; ihm stimmt Hölemann bei, indem er als Sinn sich denkt: denn dieses ist der Inbegriff des Menschen (in genere), das verleiht dem Menschen erst den vollen Gehalt, diese Weisheit ist die Centralweisheit, die den Centralmenschen ergreift und von da aus ihn durchdringt. Allein „das Ganze des Menschen" ist ja doch etwas anderes, als seine Centralweisheit; eher ließe sich doch die Erklärung von Mendelssohn denken: das ist das Hauptwerk und der Endzweck eines Menschen, oder wie Vaihinger erklärt: das ist der Sinn seiner Erschaffung, darauf beruht also auch wesentlich die richtige Gestaltung aller seiner Lebensverhältnisse. Indessen kann man diese Auslegung, so grammatisch richtig sie auch ist, doch nicht davon freisprechen, daß sie immerhin einen geschraubten und künst-

lichen Sinn ergibt, und der Ausdruck für den Gedanken, welchen man hineinlegt, ein zu kühner und gewagter ist, wozu gerade hier im Epiloge am allerwenigsten ein plausibler Grund sich finden ließe.

Die andere Fassung der Worte lautet: hoc omnium hominum est, oder wie Luther es trefflich übersetzt hat: das gehört allen Menschen zu. Dies ist offenbar die einfachste, natürlichste und ungezwungenste Deutung. Warum dies nicht den Zusammenhang ganz auffassen sollte, wie Hölemann meint, ist nicht wohl einzusehen. Eben weil sich das für alle Menschen geziemt, hat es der Verfasser zum Principe seiner Weisheitssprüche gemacht. Nicht auf ein specielles Gebiet der Heilsoffenbarung hat er sich begeben, sondern auf dem allgemeinen Gebiete menschlicher Verhältnisse bewegt er sich, und so kommt er auch zu dem Ausspruche, daß dieses die Pflicht aller Menschen sei. Diese Erklärung hat außerdem für sich, daß כל האדם auch sonst in unserm Buche „alle Menschen" bedeutet (vgl. Kap. 5, 18).

Nun reiht sich das begründende כי des letzten Verses auch an diesen letzten Satz entsprechend an. Denn nicht dem vorausgehenden כי übergeordnet ist dasselbe, wie Hölemann sagt, das wäre eine unnatürliche Stellung der Worte; auch ist es nicht ein dem ersten coordinirtes כי, wie Hahn sagt, sondern es begründet, warum solche Furcht Gottes aller Menschen Pflicht sei. Wie sollten sie Gott nicht fürchten, der ja alles Werk in's Gericht bringen wird, und zwar in ein Gericht über alles Verborgene, das also geartet ist, daß es auch der Herzen tiefste Gedanken erschließt? Dorthin aber in des Herzens verborgene Kammer gehört die Scheu vor Gott, und auch dort in diesem geheimen Kämmerlein wird man die Furcht Gottes nähren, wenn man weiß: auch über das Verborgene erstreckt sich das Gericht Gottes. So fassen wir על, und nicht in der Bedeutung „samt, sowie", was durchaus nicht paßt, da die Werke, oder vielmehr das Werk des Menschen hier in keinem Gegensatz zum Verborgenen steht, vielmehr in seiner umfassenden Bedeutung auch die verborgenen Handlungen in sich schließt. Dafür spricht auch schon die Stellung im Satze, indem על sich an בכל־נעלם anschließt, während bei der andern Fassung man diese Worte vorher gesetzt erwartete.

Der Verfasser hat es bewiesen, daß dieses der Grundgedanke gewesen sei, der ihn bei seiner Untersuchung leitete, daß er nicht jetzt erst diese Wahrheit gefunden habe. Darum hat er bereits Kap. 3, 17 gesagt: den Gerechten und den Ungerechten wird Gott richten; darum hat er Kap. 11, 9 gesprochen: über dies alles wird dich Gott in's Gericht führen; und bedeutungsvoll ist sein Ausspruch auch für die Folgezeit geblieben. Wir hören ihn nachklingen in der Stelle Röm. 2, 16: am Tage, da Gott richten wird das Verborgene der Menschen; wir sehen ihn in das neutestamentliche Licht aufgenommen in der Stelle 2 Kor. 5, 10, wenn der Apostel sagt: wir müssen alle offenbar werden vor dem Richtstuhle Christi, auf daß ein jeglicher empfahe, nachdem er gehandelt hat bei Leibes Leben, es sei gut oder böse.

Nicht ein allmähliches Hellwerden im Geiste des Verfassers, wie es z. B. Vaihinger annimmt, können wir daher statuiren, er ist sich vom Anfang an über den Ausgang seiner Untersuchung klar, er steigt nicht erst allmählich von Licht zu Licht empor. Daher finden sich auch die hellen Lichtpunkte, die des Lebens Räthsel erleuchten sollen, nicht erst am Ende; sie sind über die ganze Abhandlung vertheilt. Und nicht ist die Gewißheit eines künftigen Lebens und eines Gerichtes in der Ewigkeit erst das Schlußresultat des Buches. Nein, das ist die Voraussetzung des Verfassers, die er daher auch nirgends dem Leser erst beweist, was doch seine Aufgabe gewesen wäre, wenn er diese Lehre erst in das Bewußtsein hätte einführen wollen. Ungesucht und ohne damit etwas besonderes sagen zu wollen, das jetzt erst als helles Licht dem betrachtenden Auge aufgehe, weist er in den verschiedensten Theilen des Buches auf das Gericht Gottes hin, und zwar scheidet er nicht, wie Vaihinger will, das Gericht hienieden, wovon Kap. 3, 17; 5, 7 handeln soll, und das Gericht in der Ewigkeit, auf das Kap. 11, 9; 12, 14 hinweisen, sondern beides tritt ihm ungeschieden vor Augen als die That Gottes, die er als der allein Gewaltige über alles Menschliche vollzieht. Zugleich aber liegt eben in dieser Unbefangenheit, mit welcher er auf das Gericht Gottes als etwas selbstverständliches hinweist, der Beweis, daß er in nichts mit der israelitischen Weltanschauung zerfallen ist und

sich keines Gegensatzes gegen frühere Lehren bewußt ist. Wäre dies der Fall, so hätte er sich ganz anders ausdrücken müssen.

Sein Zweck ist, absichtlich die räthselhaften Seiten des menschlichen Lebens in schroffster Weise hinzustellen, und er will gar nicht die Lösung dieser Räthsel geben, die Menschen können ja die Wege der Weisheit Gottes hienieden nirgends ergründen; aber er zeigt, wie man auch, ohne die Ausgleichung aller Widersprüche zu finden, dennoch zufrieden und glücklich leben könne, wenn man jene stille und besonnene Freude sich aneigne, die auf der Furcht Gottes ruht und seine Gebote hält. Ein Mensch, der also Gott vor Augen hat, erhält diese Freude als eine Gabe Gottes und müht sich darum nicht ab mit eitelm Grübeln, das doch keinen gesegneten Erfolg haben kann.

Ordnung, Zusammenhang ist in diesem Buche, das hat uns der Epilog gelehrt. Wo ein Grundgedanke mit solcher Präcision aufgestellt wird, da kann das Werk nicht ein ordnungsloses Sammelsurium sein, sondern es bewegt sich alles, wenn auch manchmal in freierer Weise, als es bei uns Occidentalen der Fall ist, um ein gemeinsames Centrum. Und dieses hat uns der Epilog gezeigt. Wer ihn festhält, muß auch zugeben, daß der Verfasser etwas einheitliches leisten wollte, daß Einheit im Ganzen sei, daß er von Anfang an bis zum Ende sich über sein Ziel klar geblieben ist.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Bet- und Fasttage in der Pfalz während des 30jährigen Krieges.

Von

J. Schneider, Pfarrer in Finkenbach (bayrische Pfalz).

Die evangelische Kirche beider Confessionen hat nach dem Vorbilde des Alten Testaments für ernste Zeiten besondere Buß- und Fasttage angeordnet, im richtigen Gefühl, daß solche Zeiten Züchtigungen sind, die zur Buße mahnen, und daß man Gott da ganz besonders um seinen Schutz und seine Gnade anrufen müsse. Der Segen dieser Einrichtung läßt sich auch nicht bestreiten, wenn überhaupt das religiös-kirchliche Leben noch nicht in Verfall gerathen ist. Denn allerdings neues Leben hervorrufen können sie nicht, dazu bedarf es nachhaltiger Arbeit längerer Zeit. In Zeiten des Verfalls können daher solche Feiern unter dem Eindruck des Ernstes der Ereignisse nur vorübergehende Regungen hervorbringen, aber ohne nachhaltige Kraft. Das zeigen uns auch die nachfolgenden Mittheilungen, die zwar nur ein kleines Gebiet der evangelischen Kirche betreffen, aber sowol in culturgeschichtlicher, als auch in kirchengeschichtlicher Beziehung ein helles Licht werfen auf die damaligen Zustände in der Pfalz. — Sie sind, um dies gleich zu

bemerken, gänzlich aus Urkunden geschöpft, und die gedruckten geschichtlichen Nachrichten überliefern uns nichts über diese Bet- und Fasttage.

Kurfürst Friedrich V. von der Pfalz sah wol voraus, welche schweren Verwickelungen aus der Annahme der böhmischen Königskrone für ihn und sein Land hervorgehen würden. Schon einen Monat vor der Wahl, die am 16. August 1619 in Prag erfolgte, ließ er daher am 18. Juli ein Mandat ausgehen, durch welches er einen Bet- und Fasttag anordnete für den folgenden 1. August. Die Läufte, heißt es, würden immer gefährlicher, deshalb erfordere es die Nothdurft, daß man dem allmächtigen Gott mit eifrigem und inbrünstigem Gebet und bußfertigem Herzen in seine Ruthe falle und ihn um Abwendung und Linderung der angedräuten Strafe unnachläßig anrufe, sintemal solches eben das rechte Mittel ist, dessen sich die Kirche Gottes in ihren Nöthen und Drangsalen je und allezeit gebraucht, den Zorn Gottes zu stillen und seine gnädige Hilfe zu erlangen. Außer diesem Bet- und Fasttage sollen sich aber die Bewohner jedes Ortes täglich um 11 Uhr in der Kirche zur Anhörung eines Kapitels aus dem Worte Gottes und Verrichtung des Gebets versammeln. Die Amtleute erhalten den ernsten Befehl, diese Verordnung nicht allein in's Werk zu setzen, sondern sich auch selbst mit den Ihrigen fleißig im Gottesdienste einzufinden und eifrig im Gebet zu erzeigen. Besonders aber wird ermahnt zur Buße und Besserung des Lebens, was zum Gebet und Gottesdienst gehöre; es sei bisher vielfach über allerhand im Schwange gehende Laster geklagt worden, man solle sich derselben enthalten, der Polizeiordnung und andern Mandaten mit mehr Ernst nachsetzen und sich der Gottesfurcht befleißen. Der Besuch des Gottesdienstes, die Meidung der Wirthshäuser und Spielplätze, die Enthaltung von fluchen, schwören, Gotteslästerung und der überhandnehmenden Unzucht wird nachdrücklich eingeschärft. Das Fressen, Saufen, Prachtiren und Bankettiren, der große Ueberfluß bei den Gelagen, die übermäßigen Gäste, das lange Sitzen und Tanzen bei den Hochzeiten, die Gastereien bei den Kindtaufen seien abzuschaffen, keine Spielleute bei Hochzeiten und sonst zu dulden, alle Unordnung und Ueppigkeit

mit spielen, jauchzen u. dgl. abzustellen, überhaupt solle man sich so erweisen, daß man spüre, daß jedermann sein böses Leben bessern und sich zu Gott bekehren wolle. Auf die Uebertreter dieser Anordnungen haben die Amtleute fleißig Aufsicht zu haben und sie ernstlich zu strafen, damit andere ein Exempel daran nehmen.

Außer diesem Mandate, das allerorten öffentlich angeschlagen wurde, erschien noch eine „Erinnerung an alle Kirchendiener der kurfürstlichen Pfalz, wie sie sich in diesen geschwinden gefährlichen Läufen zu verhalten". Obgleich die Grundveste der Welt bebe, alles überall krache und Gott der Herr seinen gerechten Zorn sehen lasse, daß man es fühlen und greifen könne, so gebe es doch Leute, die das nicht achteten, sondern sicher auf den Hefen liegen. Besonders finde man wenige, denen der Schaden Josephs zu Herzen gehe, d. h. der betrübte Zustand der Kirche, welche durch Trennung und Spaltung im Innern zerrüttet und durch Feinde von außen, sonderlich den Antichrist und seinen Anhang, greulich verfolget und geächtet werde. Der meiste Theil lebe unbußfertig und so sicher, als wenn eine goldene Zeit wäre und nicht die geringste Gefahr zu befürchten, gerade das sei aber ein gewisser Vorbote des äußersten Unterganges. Die Prediger als Wächter, die auf der Warte stehen, sollen die Menschen aus dem betrüglichen Schlaf der Ruchlosigkeit aufwecken, damit sie durch wahre Buße dem Allmächtigen in seine Ruthe fallen, und nicht allein in der Kirche, sondern auch daheim in den Häusern solle man mit Kindern und Gesinde um Abwendung der Gefahr zu Gott rufen. Fünf Punkte werden hervorgehoben, welche die Prediger ihren Zuhörern vorhalten sollen: 1) Die Gefahr, in welcher Deutschland schwebe, wegen seiner Undankbarkeit des Evangeliums beraubt zu werden und unter des Papstes Joch zu gerathen. Die größte Strafe Gottes sei, wenn er ein Land seines Wortes beraubt und es in Abgötterei und Irrtum gerathen läßt. Außerdem aber sei auch Landesverheerung und Blutvergießen zu befürchten. Und weil der Antichrist nichts anderes suche als die Ausrottung der evangelischen Wahrheit, darum hätten die Bekenner des Evangeliums Verfolgung, Marter und Pein zu erwarten, wenn es den Feinden nach ihrem Wunsche gehe. 2) Die Ursache

des Zornes Gottes, nämlich die Unbußfertigkeit; freilich sei es auch der Wille Gottes, dadurch die Seinen zu prüfen, ihren Eifer zu erwecken ꝛc. 3) Die Mittel zur Abwendung der Strafe: Buße, Bekehrung und gläubiges Gebet; in solchen Zeiten solle man auch erlaubte Freuden einstellen und durch Fasten und Kasteien des Leibes sich bereiten zum Gebet; denn nur das abergläubische päpstliche Fasten sei aufgehoben, aber nicht das rechtmäßige christliche. 4) Ermahnung der Zuhörer, sich durch Verfolgungen vom Glauben nicht abwendig machen zu lassen, sondern um Christi willen alles in die Schanze zu schlagen. 5) Neben den Drohungen auch der Trost, daß Gott seine Kirche niemals verlassen werde und mächtig genug sei, dem Wüthen und Toben seiner Feinde zu steuern.

Zugleich wurden den Pfarrern drei Gebete zugestellt [1]), eines für die Gottesdienste an den Sonntagen und in den Wochenpredigten, ein zweites „bei diesen gefährlichen Läuften täglich zu sprechen", und endlich ein Gebet für die Jugend. Sie sind einfach biblisch, herzlich und dem Zweck angepaßt und würden der Hauptsache nach noch heute jede Agende zieren. Bemerkenswerth ist, daß in der Fürbitte für die Fürsten auch „die königliche Würde in Großbritannien", bekanntlich Friedrich's V. Schwiegervater, der mit hochtönenden Worten die protestantische Sache zu schützen versprach, eingeschlossen wird. Gott wird angerufen, in allen Fürsten und Obrigkeiten einen Eifer zu erwecken für die Wohlfahrt der Kirche,

---

1) Wir theilen aus den Gebeten folgende Stellen mit: 1) Aus dem Sonntagsgebet: „Ach Herr, sei gnädig, neige deine Ohren und höre, thue deine Augen auf und siehe, wie die Feinde des h. Evangelii so trotzig und übermüthig seien, was sie vor Tyrannei üben an denen Orten, an welchen sie die Uberhand bekommen, daß sie sich weder vor den Alten schämen, noch sich der Kinder erbarmen, das Blut deiner Christen wie Wasser vergießen und suchen nichts anders, denn daß sie die Erkenntnuß und Ehre deines Namens mögen vertilgen und ausrotten auf Erden, und hergegen Abgötterei und Entheiligung deines Namens aufrichten und bestätigen. Ach Herr, unsere Missethat habens ja verdient, und unser Ungehorsam ist groß, damit wir wider dich gesündigt haben. Aber hilf uns doch umb deines Namens willen. Denn du allein, Herr, bist unser Trost und unser Nothhelfer. Wache auf, Herr, und hilf und schütte deinen Grimm aus über die Heiden, die dich nicht kennen, und auf die,

ihnen Einigkeit zu verleihen und Heldenmuth, um den Feinden seines Namens Widerstand zu thun und das Vaterland zu beschützen.

---

so deinen Namen lästern und schmähen. Steuere ihren listigen und blutdürstigen Anschlägen, daß sie fallen und zuschanden werden, damit die ganze Welt erkenne, daß du unser Herr seiest und unser Gott. Bekehre uns, Herr, je mehr und mehr. Gib uns ein verständiges und bußfertiges Herz, und Ohren, die da hören, damit wir deinen Willen thun und dich allein loben und preisen." — 2) Aus dem täglichen Gebet: „Thue deine Augen auf und siehe, wie der antichristliche Hauf so übermüthig ist, und sich unterstehet, die göttliche Wahrheit zu unterdrücken und das h. Evangelium zu dämpfen. Solches ihr bös fürnehmen laß ihnen nit gelingen, sondern mache sie zuschanden in ihren listigen Anschlägen, steure ihrem Wüthen und Toben, erhalt unter uns deine göttliche Wahrheit, laß dein h. Wort rein und lauter wie bisher offentlich bei uns predigen und auch auf unsere Nachkömmlichen [sic] fortgepflanzet werden." — 3) Das Gebet für die Jugend, welches in kürzerer Form dasselbe enthält wie die beiden andern, lautet: „Allmächtiger, ewiger und barmherziger Gott, der du bist für und für eine Zuflucht aller deren, die auf deinen Namen hoffen, wir bitten dich durch deine grundlose Barmherzigkeit, die von der Welt her gewesen ist, gedenke nit der Sünden unserer Jugend und unserer Uebertretung, sondern gedenke unser nach deiner Barmherzigkeit umb deiner Güte willen und umb deines Namens willen. Herr sei gnädig unser Missethat, die da groß ist. Erhalte und mehre deine Kirch und zerstöre alle Werk des Teufels und alle falsche und böse Rathschläge, die wider dein Wort und Kirche erdacht werden. Insonderheit wollest, o himmlischer Vater, dem antichristischen Haufen und allen Feinden des h. Evangelii wehren. Behüte uns für Theuerung und Pestilenz, für Krieg, Blutvergießung und Landsverhergung. Erhalte den lieben Frieden in unserm Vaterland und gib Gnad, daß wir in wahrer Gottesforcht, in aller Zucht und Ehrbarkeit mögen auferzogen, desgleichen in guten Sprachen und Künsten mögen unterwiesen werden. Wir bitten dich auch für unsern lieben Landsfürsten und gnädigsten Herrn, Herzog Friederich Pfalzgrafen und Kurfürsten, für alle ihrer f. G. An- und Zuverwandt, für die Herren Räthe und Ambtleute, desgleichen für unsere Eltern und Praeceptores. Tröste auch alle betrubte und bekümmerte Herzen und sende uns deinen Frieden durch Jesum Christum unsern Herrn, welcher uns diese gewisse Verheißung gethan hat. Fürwahr, fürwahr sage ich euch, was ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, das wird er euch geben, und uns darauf also hat heißen beten: Unser Vater ꝛc." — Später ordnete einmal Georg Hans II. an, aus Arndts Paradiesgärtlein das „Gebet in großen Nöthen und Gefahr" (III. Classe, Nr. 97) zu nehmen.

Friedrich V. schickte diese Schriftstücke auch dem Pfalzgrafen Johannes II. von Zweibrücken [1]) zu, dem er als Vormund, Schwager und Glaubensgenossen besonders nahe stand, und dem er auch bei seinem Wegzug nach Böhmen wieder die Administration der Kurpfalz übertrug. Auch die benachbarten Reichsstädte ordneten Buß- und Bettage an, und Herzog Johannes II. schloß sich seinem Schwager an. In seinem Patente vom 21. August 1619, das mit dem kurpfälzischen Mandate vielfach wörtlich übereinstimmt, und das ebenfalls allerorten öffentlich angeschlagen wurde, erneuerte er die schon im Jahre 1605 bald nach seinem Regierungsantritt erlassenen Befehle, die Predigten fleißiger zu besuchen, des Fluchens, Schwörens, Lästerns, der Verachtung der heiligen Sacramente, des üppigen, unkeuschen Lebens, sowie auch der Verschwendung sich zu enthalten und ein nüchternes, gottseliges Leben zu führen. Aus dieser Ordnung sei leider eine Unordnung gemacht und derselben nicht nachgelebt worden. Eine christliche Obrigkeit könne das nicht verantworten, es liege ihr und ihren Unterthanen ob, Gott mit eifrigem Gebet und bußfertigem Herzen um Abwendung zu besorgender Landstrafen zu bitten; er ordne darum vom 30. August an tägliche Gebetsgottesdienste an. Dieses Patent ist die Grundlage aller folgenden Verordnungen über Buß- und Fasttage und wurde immer wieder erneuert. Auch in den mit andern Fürsten gemeinschaftlichen Herrschaften wurden im Einvernehmen mit den Gemeinsherren diese Buß- und Fasttage gefeiert; so namentlich in der nördlich von Weißenburg gelegenen, mit dem Pfalzgrafen Georg Hans II. von Veldenz-Lützelstein gemeinschaftlichen Herrschaft Gutenberg. Georg Hans II., der als strenger Lutheraner eifrig wachte über der Reinheit der lutherischen Lehre und für ihre Erhaltung in der Gemeinschaft Gutenberg manchen Streit mit seinem reformirten Vetter führte, der gar zu gern dort den Calvinismus eingeführt hätte, war zur Abhaltung von Buß- und Fasttagen stets bereit und meinte, es könne wol in diesem Stück des Guten nicht zu viel geschehen. So antwortete er auch gleich beim ersten Male, er sei Willens

[1]) Er hatte sich 1612 zum zweitenmal mit der Pfalzgräfin Luise Juliana, ältesten Tochter des Kurfürsten Friedrich IV. von der Pfalz, vermählt.

gewesen, in der Grafschaft Lützelstein gleichmäßige Vorsehung zu thun und einen gemeinen Bettag anzustellen, habe auch durch den Superintendenten einen „sonderbaren" Text nebst Gebet vorschreiben lassen, was er beides übersende. Wenn der Bettag zum erstenmal gehalten werde, solle dieser Text tractirt und dann weiterhin sein Gebet alternirend mit dem zweibrückischen, resp. kurpfälzischen gebraucht werden. So meinte er das Mitgemeinsrecht wahren zu müssen! Aber auch Zweibrücken hielt auf sein Ansehen: man sei mit dieser Anordnung zufrieden, jedoch müsse in der Fürbitte für die Landesherrschaft des Herzogs von Zweibrücken vor seinem Vetter gedacht werden. Ein Exempel der kleinlichen Eifersucht, mit der man sich um nichtssagende Dinge stritt. Der erste Text war aus dem Propheten Jona genommen, wo? ist nicht gesagt; nachher sollten die Bußpsalmen vorgenommen und erklärt werden. Außer den täglichen Betstunden wurden die im Herzogthum Zweibrücken gebräuchlichen monatlichen Betstunden an jedem ersten Mittwoch (oder Donnerstag) eines Monats auch in der Gemeinschaft Gutenberg eingeführt.

Im folgenden Jahre (1620) ordnete Herzog Johannes II. einen neuen Bet- und Fasttag an, der in der seiner Administration übergebenen Kurpfalz am 16., im Zweibrückischen am 20. August gefeiert werden sollte, und zwar wurde der erste Tag gewählt, „weil uf solchen Tag die Kon. Mayt. in Böheim vor 24 Jahren nicht allein uf diese Welt geboren worden, sondern auch vor einem Jahre zu einem König in Böheim ordenlich erwählet worden". Die Pfarrer — wenigstens im Zweibrückischen — erhielten eine zur Vorlesung am vorhergehenden Sonntage bei der Ankündigung bestimmte „Verkundigung oder Erinnerung an die Zuhörer". Es wird hervorgehoben, daß die Unbußfertigkeit die Ursache dieser Strafen Gottes sei. Die Obrigkeit wolle alle gebürlichen Mittel gebrauchen, der Gefahr zu begegnen und dem Einfall der blutdürstigen Feinde zu wehren. Das Kriegsvolk der vereinten Fürsten (auch Pfalzgraf Johannes II. war 1610 der Union der protestantischen Fürsten beigetreten) sei schon im Anzug, man solle neben denen, welche die Waffen führen, mit dem Gebet wider die Feinde streiten und den Herrn der Heerscharen anrufen, daß er

der oberste Kriegsherr in diesem Zuge sein, gute Rathschläge verleihen, die Streiter für das Vaterland stärken, ihnen Einigkeit und Sieg verleihen und den Feinden den Muth nehmen wolle. Die Hausväter werden ermahnt, mit ihren Familien und ihrem Gesinde sich eifrig zur Predigt einzustellen und den übrigen Tag mit Fasten, Beten und christlichen Uebungen zuzubringen; und nicht bloß den bestimmten Fasttag solle man halten, sondern auch ferner nüchtern leben und rechtschaffene Buße beweisen. Wie beim ersten Fasttag Georg Hans, so bestimmte diesmal Johannes II. die Texte, und zwar für den Vormittag 2 Chron. 20, 1—14; und nicht allein der Text wurde vorgeschrieben, sondern auch eine ausführliche Disposition für alle Pfarrer von oben gegeben. Bei V. 10—12 könne, jedoch ohne Weitläufigkeit, angezeigt werden, daß die Billigkeit auf unserer Seite und was der Feinde Vorsatz sei, nämlich Deutschland ein tyrannisches Joch aufzulegen und den päpstlichen Gewissenszwang und Abgötterei zu befördern. Nachmittags sollte über Jes. 37, 14—31 eine Trostpredigt gehalten werden, daß Gott der gerechten Sache beistehen und der Feinde Hochmuth dämpfen werde. Das Patent vom 21. August 1619 wurde auf's neue angeschlagen und eingeschärft, den Ungehorsamen und Halsstarrigen Strafe angedroht. „Da auch vielleicht an einem oder dem andern Ort die böse Gewohnheit der Kirchweihen, die doch vorlängst abzuschaffen befohlen worden, noch vorhanden sein sollte, so solltu ermeldten Unterthanen anzeigen, sich an keinem Ort gelüsten zu lassen, solche zu halten, sondern vielmehr des Kasteiens und des Gebets sich zu befleißen und dadurch Gott, dem Allmächtigen, einen wohlgefälligen Dienst zu erweisen." (Befehl an den Landschreiber der gutenbergischen Gemeinschaft.) Georg Hans II., sonst mit den Anordnungen einverstanden, glaubte doch auf's neue erinnern zu müssen, „daß die überschickten Gebete alternative von der Kanzel abgelesen werden".

Die Schläge folgten nun rasch nacheinander. Am 8. November wurde der Böhmenkönig von Maximilian von Bayern am weißen Berg geschlagen und vertrieben. Während er den Winter über in Schlesien noch vergebliche Anstrengungen machte, sich zu be-

haupten, befestigten sich die Kaiserlichen in Böhmen und zogen die Spanier unter Spinola den Rhein herauf, besetzten die Rhein-, Nahe- und Moselgegend, neben pfälzischen Städten auch zweibrückische Orte; und schon wurde die Verhängung der Reichsacht über Friedrich V. vorbereitet. Da ordnete Pfalzgraf Johannes am 28. December 1620 abermals für seine eigenen wie die administrirten Gebiete einen Bet- und Fasttag an, der am 14. Januar 1621 gehalten werden sollte. Den Ungeduldigen, denen Gottes Hülfe zu lange verzog, wird zu bedenken gegeben, warum Gott seine Kirche so lange unter dem Kreuz stecken lasse und mit der Hülfe verziehe, nämlich weil man sich nicht recht zu Gott schicke. Dies wird in fünf Punkten ausgeführt: 1) man wünsche den Frieden meist nicht um Gott zu dienen, sondern um der Wollust zu fröhnen; 2) es sei wenig Besserung zu spüren, niemand wolle sich in Fressen, Saufen, Fluchen und Pracht etwas nehmen lassen; 3) viele wollen weder zur Kirche gehen noch beten ꝛc. Als Text für den Morgengottesdienst wurde Ps. 80, für die Nachmittagspredigt Jes. 58 bestimmt. Auch Georg Hans II. befiehlt den Pfarrern, ihren Zuhörern einzuschärfen, wie schwer Gott über unsere Sünden zürne, und durch welche Mittel sein Zorn gestillt und die Strafe gelindert werden könne. Die Beamten werden aufs neue von beiden Fürsten angewiesen, mit Strenge alle Kurzweil abzustellen, den Besuch der Gottesdienste zu befehlen und zu mahnen, daß man Gott anrufe und Besserung gelobe.

Unterdessen war, wenige Tage nach diesem Bettag, am 29. Januar 1621 Kurfürst Friedrich V. feierlich in die Acht erklärt worden, und der kluge Spinola wußte die protestantischen Fürsten zu trennen, um sie nach einander zu unterwerfen. Herzog Johannes II. war so klug, neutral zu bleiben, um so die Pfalz, wie er meinte, und sein eigenes Land zu verschonen vor der Drangsal des Krieges. Das hinderte die Spanier jedoch nicht, zweibrückische wie pfälzische Orte zu besetzen und in gleicher Weise als erobertes feindliches Land zu behandeln. In dieser Noth ordnete der kurpfälzische Kirchenrath in einer Zuschrift an die Inspectoren für Sonntag den 27. Mai 1621 abermals einen Bet-

und Fasttag an. Die Noth und Gefahr sollte bei der Ankündigung dem Volke recht deutlich vor Augen gestellt werden. Thue man nicht Buße, so werde Gott den Feinden Gewalt geben, Häuser, Aecker und Weingärten zu verderben und die Einwohner so zu pressen, daß ihnen das Jauchzen, Zechen, Spielen, Fressen und Saufen wohl vergehen werde. Wie habe es vor kurzem um die Aemter Oppenheim, Alzei, Kreuznach noch so wohl gestanden, was für feine Städte, für volkreiche, schöne Dörfer seien in denselben gewesen, und wohin sei es jetzt gerathen! Die armen Leute würden gepreßt, seien in dem Ihrigen nicht mehr Meister und müßten die Soldaten nach Belieben hausen lassen. Viele seien in den Grund verderbt, eine Menge theils vor Kummer, theils an herrschenden Krankheiten gestorben. In Städten von 500—600 Bürgern finden sich kaum anderthalb oder zweihundert; es gebe viele arme Waisen, deren sich niemand erbarme; viele Gemeinden könnten keinen Gottesdienst mehr haben, weil die Prediger gestorben oder nach Entziehung der Subsistenzmittel weggezogen seien. Trotzdem wollten sich viele noch immer nicht bekehren, ja das freche Leben gehe noch in vollem Schwange und nehme mehr zu als ab. Als Text für die Vormittagspredigt war Richt. 6, 11—14, für die Nachmittagspredigt Ps. 60 angeordnet.

Herzog Johannes II. hatte schon 1622 die Administration niedergelegt und war von Heidelberg nach Zweibrücken zurückgekehrt. Während Tilly Heidelberg eroberte und allerorten eine katholische Reaction eintrat, wurden auch verschiedene Theile des Herzogtums Zweibrücken in die Kriegswirren hineingezogen, und besonders die Gemeinschaft Gutenberg hatte 1622 und 1623 von Kroaten und von Mansfelds Truppen viel zu leiden. Gegen Ende 1623 aber wurde das Land geräumt und man hatte etliche Jahre Ruhe. Aber die Heere der Protestanten waren überall im Nachtheile gegen die Kaiserlichen, ihre Sache sehr bedroht. Da ließ Herzog Johannes II. am Sonntag Judica 1626 für den Palmsonntag abermals einen Buß- und Bettag ankündigen. Der Gottesdienst sollte länger dauern als an gewöhnlichen Sonntagen und die Feier des heiligen Abendmahles damit verbunden werden.

Man solle besonders zur Dankbarkeit ermahnen dafür, daß Gott den wahren Gottesdienst ungehindert gelassen, die Kriegslast gemildert, Krankheit und Theuerung nicht zu groß habe werden lassen. Außerdem sollten die Unbußfertigen gewarnt, die Bußfertigen aber getröstet werden. Der Text wurde freigegeben, aber die Predigten mußten an die fürstlichen Canzleien nach Zweibrücken und Lützelstein eingeschickt werden. Die Klagen der Mandate über Rohheit und Zügellosigkeit werden durch die Predigten, sowie durch andere Berichte und Urkunden bestätigt. „Da hat", sagt z. B. der Diakonus von Candel, Mich. Eger, in seiner Predigt, „da hat der meiste Theil die edlen Gaben Gottes misbraucht zum Pracht und Ueberfluß. Da haben wir nicht mehr gewüßt, wie wir uns in Essen und Trinken stattlich genug halten sollen, ein Banket über die andere angestellt. Aber ich meine ja, Gott der Herr habe uns bis daher die Küche und Keller geschmälert und ausgeräumt, daß, wo hiebevor einer täglich sein Gesottenes und Gebratenes gehabt, jetzunder nicht wol ein Stück trocken Brod haben kann." — Pfarrer Ulm in Freckenfeld rühmt dankbar, daß sie die Uebung des reinen Gottesdienstes noch haben, obwol sie die öffentlichen Feinde des heiligen Evangelii, die schmidischen und wittenhorstischen Reiter und Fußvölker, auf dem Hals gehabt. Die Kirche war nie versperrt, der Gottesdienst nicht gehindert, auch die Pest sei nur leicht gewesen. Aber derselbe Pfarrer klagt nicht allein über Theilnahmlosigkeit bei den Gottesdiensten [1]), und das seit dem Kriege überhandnehmende Fluchen, sondern auch über Abtrünnigkeit. „O wie viel wärmen sich heutiges Tags bei dem Kohlfeuer des Hohenpriesters zu Rom und seinen Unterthanen, Knechten und Mägden, da sie sehen, daß Christus, seine Glaubigen und heiliges Evangelium gefangen und ausgerottet werden will. Da schleichen sie zu den benachbarten Papisten, suchen Unterschleif bei ihnen, reden, was sie gern hören, lassen ihnen dero Gottesdienst

1) „Wann Sonn-, Feier-, Fast-, Fest- und Bettag seind, schnarchet und schläfet ein Theil zu Haus und daheim, ein Theil in der Kirche unter der Predigt, Catechismilehren, sitzen auf den Gassen, spazieren im Feld, bringen das Leben und die edle, unwiederbringliche, gute Zeit zu mit unnützem Geschwätz" 2c.

gefallen, gewinnen wieder Lust Meß zu hören, Wallfahrtengehn u. dergl., fallen darüber in zweifelige Gedanken, ob die evangelische oder lutherische Lehre recht sei oder nicht, ob sie den rechten uralten allgemeinen prophetischen und apostolischen christlichen Glauben in unsern Kirchen haben oder nicht."

Das Jahr 1626 brachte den Protestanten schwere Schläge: die beiden kühnen Feldherren, Ernst v. Mansfeld und Christian von Braunschweig, starben, jener im November, dieser schon im Juni, und der Dänenkönig Christian IV., der in Niedersachsen mit einem Heere aufgetreten war, wurde von Tilly im August bei Lutter am Barenberg geschlagen. Die Protestanten in den österreichischen Ländern mußten es schwer fühlen und zeigten den andern, was ihnen bevorstehe. Da ordnete Pfalzgraf Johannes II. für den Schluß des Jahres 1626 und Neujahr 1627 einen Bet- und Fasttag an, und zwar sollte an jenem Tage Dank gesagt werden für die wunderbare Erhaltung und Verschonung, an diesem Tage zur Buße und zur Bitte um ferneren Beistand Gottes ermahnt werden. An jedem Tage sollten drei Gottesdienste stattfinden, am Neujahr das heilige Abendmahl gefeiert werden. Das Zechen in den Wirthshäusern sei an den beiden Tagen ganz einzustellen und niemand als Fremden und Durchreisenden etwas zu verabreichen.

Etwas näher rückte für Johannes II. die Gefahr, als Kaiser Ferdinand II. am 2. März 1628 ihm den Befehl gab, das Kloster Hornbach, das unter Herzog Wolfgang eingezogen und in ein Gymnasium verwandelt worden war, dem Bischof von Speier zurückzugeben, damit es wieder mit Benediktinern besetzt werde. Das mag mit ein Grund gewesen sein, daß der Pfalzgraf für Charfreitag (11. April) 1628 abermals einen Bet- und Fasttag ansetzte, da „Gottes Zorn wider uns noch nit gestillt [sei], indem er mit den schweren Strafen des Kriegs und Verfolgung fortfährt, welches daher entsteht, dieweil wir auch mit unsern Sünden fortfahren und seine Allmacht zu beleidigen nicht aufhören, also sich keiner Versöhnung zu getrösten, man kehre denn umb und erzeige rechtschaffene wahre Reue und Besserung des sündlichen Lebens". In gleichem Sinne sagt Georg Hans II., man schreite nicht zu dem Zweck, den der liebe Gott durch diese

Strafen suche, man stelle das ärgerliche Leben nicht ein, sondern werde je länger je ärger und mit solchem Kriegswesen ruchloser, wodurch auch Gott veranlaßt werde, mit ferneren Strafen zuzufahren. Die Predigt sollte über den 22. Psalm gehalten und sowol auf das Leiden Christi als die jetzigen Läufe applicirt werden. Trotz aller Gegenvorstellungen des Herzogs wurde am 12. Januar 1631 das Kloster Hornbach für den Bischof von Speier in Besitz genommen, das Gymnasium ausgewiesen und auch anderwärts Gewalt gegen die Protestanten geübt. Im ganzen aber blieb das Herzogtum Zweibrücken ungestört und verschont, so daß am folgenden Bet- und Fasttag, den 1. Januar 1632, zwar gesagt wird, die Kriegsläufe nähmen wegen des beharrlichen unbußfertigen Lebens zu, aber auch hervorgehoben, daß man zum Dank gegen Gott verpflichtet sei, weil die öffentliche Uebung des wahren Gottesdienstes bisher noch gehalten worden sei. Georg Hans II. trifft besonders Anordnungen für eine nüchterne, würdige Feier des Tages.

Auch am Neujahrstage 1633 fand ein Bet- und Fasttag in derselben Weise statt. Die Landstrafen, heißt es, nähmen kein Ende, ganz Deutschland und „das evangelische Wesen" gerathe in einen so gefährlichen Zustand, daß man sich einer Generalconfusion und durchgehender Verderbnis zu versehen habe, wenn nicht Gott Frieden verleihe. Noch zweimal im Laufe dieses Jahres, am 11. August und am 24. November, wurden Bet- und Fasttage gefeiert, um den Zorn Gottes zu mildern und zur Buße zu erwecken, und ebenso am 3. December 1634 nach dem Verlust der Schlacht von Nördlingen, der auch für Zweibrücken von Bedeutung war. Mehrere pfälzische Prinzen standen damals bei den schwedischen Truppen im Felde: August von Sulzbach, Georg Gustav von Lauterecken, Christian I. von Birkenfeld. Auch der zweibrückische Erbprinz Friedrich sammelte einige Regimenter und zog auf die Nachricht von dem Anmarsche der Kaiserlichen unter Gallas an den Rhein, um ihnen den Uebergang zu wehren. Er wurde zurückgeworfen, der Feind überschwemmte das Land und Herzog Johannes II. selbst mußte am 23. Juni 1635 nach Metz fliehen, wo er wenige Wochen später starb. Erst 1644

konnte sein Sohn in das verödete Land zurückkehren. Im folgenden Jahre wurde für den 23. November, an welchem Tage das Erntefest gefeiert wurde, auch wieder ein Bet- und Fasttag angeordnet, und zwar besonders, um für das Gelingen der Friedensunterhandlungen in Münster und Osnabrück zu bitten. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir auch genaueres über die Gottesdienstordnung. Der Gottesdienst begann mit dem Lied: „O Herre Gott begnade". Nach dem Introitus wurde die öffentliche Beichte gesprochen, die Absolution ertheilt und der 6. Psalm verlesen und kurz erklärt. Sodann Gebet um Sündenvergebung, Gesang des Liedes: „Es wolle Gott uns gnädig sein" und Predigt.

Ob noch mehrere Bet- und Fasttage bis zum Schluß des 30jährigen Krieges gefeiert wurden, ist uns nicht bekannt. Ebenso wenig, welche kirchliche Festlichkeiten bei der Rückkehr des pfälzischen Kurfürsten Karl Ludwig stattfanden. Im Herzogtum Zweibrücken vergingen noch mehrere Jahre, bis die fremden Eindringlinge abzogen, so daß Herzog Friedrich erst am Karfreitag 1653 den letzten Bet- und Fasttag anordnete. Als Text hatte Georg Hans II., der bald darauf starb, Jesaj. 57, 19—21 bestimmt. Es sollte gedankt werden für den geschlossenen Frieden und gebetet, daß die noch übrigen Streitpunkte zwischen Evangelischen und Katholischen beigelegt, die Stände des oberrheinischen Kreises von den Garnisonen, die armen Leute von den Contributionen und andern lothringischen Drangsalen befreit, das römische Reich in ruhigen Stand gebracht würde und das gute Vertrauen zwischen dem Kaiser und den übrigen Fürsten wiederkehre.

Als Nachtrag geben wir noch einige Nachrichten über einen Dank- und Bettag im Jahr 1660 bei der Restitution Karls II. von England. Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz schrieb am 18. Juni 1660 an den Herzog von Zweibrücken: „Ewer Ld. ist albereit gnugsam bekant, was gestalt die Königl. W. in groß Britannien ohnlengst in dero Königreich vndt Lande durch Gottes gnade wiederumb restablirt vndt eingesetzt, weniger nicht auch die in den angrentzenden Königreichen fürgewesene Kriegsvnruhe nunmehr gestillet, vndt dadurch von dem Römischen Reich die für augen gestandene gefahr gnädig abgewendet; gleich wie wir nun

wegen obgedachter Königlicher restitution, der nahen ahnverwandtschafft halben, vnß zum höchsten zu erfrewen vndt Gott den Allmächtigen so wohl deßwegen alß auch in den ahngrenzenden Königreichen wiederbrachten Friedens halben zu dancken vrsach haben, alß seindt wir entschloßen, vff Dienstag den $\frac{3}{13}^{ten}$ Julij nächstkünfftig ein allgemeinen Danck: vndt Bettag in unserm Churfürstenthumb vndt Landen halten zu laßen." Er zweifele nicht, daß auch sein Vetter sich freuen werde, und stelle ihm anheim, ob er nicht auch auf diesen Tag in seinem Fürstentum einen Bet- und Danktag feiern lassen wolle. Pfalzgraf Friedrich ist einverstanden und wendet sich auch an seinen Vetter in Lützelstein, aus dessen Schreiben wir noch näher die Gründe dieser Feier sehen. Er sagt nämlich, außerdem daß Gott Deutschland Frieden verliehen und auch unter den benachbarten Königen und Potentaten Frieden gestiftet habe, habe er „den bißher von seinem Königreich verstoßenen König von England wider eingesätzt vnd dardurch erweißen, daß Er vber den Obrigkeitlichen standt iederzeit gehalten vnd noch ferner halten wolle". Darum sei er auf Belieben seines Vetters und nach dem Exempel anderer Kurfürsten und Fürsten einverstanden, daß in seinem Fürstentum ein Bet- und Danktag gehalten werde. Als Text wurde, wie in Zweibrücken, Jes. 45, 7 (Schluß) bestimmt; es sei Gott anzurufen, daß er auch in des restituirten Königs Herz die rechte Dankbarkeit durch wahre Erkenntnis seines Worts und Willens erwecken wolle. Der Tag sei gleich einem Sonntag zu feiern, doch „erlaubte Däntz vnd andere vnärgerliche frewde vnd ergötzung" gestattet.

Werfen wir noch einen Blick auf die während jenes unseligen Krieges angeordneten Bet- und Fasttage zurück, so sehen wir, daß die Fürsten ihr bischöfliches Amt zum Segen der Kirche zu verwalten, das religiöse und kirchliche Leben zu heben suchten. Aber sie mußten auch die Erfahrung machen, daß selbst die ernstesten Mahnungen und die strengsten Strafen nicht im Stande sind, dies Ziel zu erreichen. Die Klagen über Unbußfertigkeit sind nicht übertrieben, sie finden sich auch in den Predigten der Pfarrer und sind actenmäßig belegt durch Berichte, die uns eine tiefe Versunken-

heit zeigen. Schuld daran war einerseits das ansteckende Beispiel einer rohen Soldateska, andrerseits aber eine theilweis todte und alles sittlichen Haltes entbehrende Orthodoxie; späterhin auch der Mangel an Pfarrern und religiöser Unterweisung. Die Predigten werden selten recht warm und eindringlich, sind weitschweifig, gekünstelt und unpraktisch. Es ist peinlich, zu sehen, wie z. B. Zweibrücken und Lützelstein in den trüben Zeiten des Krieges den confessionellen Streit fortsetzen, bisweilen unwürdige Subjecte anstellen, weil sie gut confessionell sind, bisweilen eine Stelle lange leer stehen lassen, weil sie sich nicht einigen können. Und über diesem Dringen auf reine Lehre ward die Erbauung der Gemeinden vernachläßigt, so daß das Elend des 30jährigen Krieges statt Belebung nur weiteren Verfall des christlichen Lebens brachte, zum Beweis, daß Elend allein nicht im Stande ist, Sinnesänderung zu bewirken, und ebenso wenig kirchliche Veranstaltungen, wenn nicht der Geist von oben dazu kommt.

Recenſionen.

1.

Augustinus, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung, dargestellt von Lic. Dr. **A. Dorner**, Repetenten am theol. Stift zu Göttingen. Berlin, Hertz, 1873; XII u. 352 SS.

Die Acten über Augustins Lehre und Bedeutung für die Entwickelung des kirchlichen Bewußtseins und überhaupt für die Geschichte der Kirche sind noch lange nicht geschlossen. Liegt doch die Thatsache vor, daß noch bis zur Stunde Katholiken und Protestanten diesen größten aller „Väter der Kirche" zu dem Ihrigen machen wollen, und daß sich einst die Quietisten wie die Jansenisten, die Scholastiker wie die Mystiker auf ihn berufen zu können glaubten! Es beweist dieses die Bedeutung des großen Mannes, beweist aber auch die Schwierigkeit der Begründung eines sicheren Urtheils über seine Lehranschauungen und über seine Stellung im dogmatischen Entwickelungsproceß der Kirche. Daher muß ein jeder neue Versuch, die Grundgedanken eines so gewaltigen, epochemachenden Geistes im Zusammenhange zu erforschen und zu beleuchten — wenn ein solcher Versuch in solider Wissenschaftlichkeit unternommen wird —, umsomehr mit freudigem Danke begrüßt werden, als die neuere Zeit wol mehrere ausführliche und tüchtig gearbeitete Schriften über das Leben Augustins (Poujoulat, Histoire de St. Augustin, 3 Bde., Paris 1845 und Lindemann, Der h. Augustinus, 3 Bde.,

1844—1869), aber bis zum vorigen Jahre nicht ein einziges über Augustins Lehrsystem gebracht hat. Umsomehr freut uns daher der glückliche Griff, den ein noch junger Theologe, aber der Erbe eines Namens von gutem Klang, der Sohn unseres theueren Dorner, gethan, um als Dolmetscher der Ideen Augustins seine noch von jugendlicher Begeisterung getragene wissenschaftliche Kraft zu versuchen.

Wir nennen den Griff einen glücklichen, weil die gelieferte Arbeit offenbar ebenso dem wissenschaftlichen Entwickelungsgange als den Neigungen des Verfassers entspricht und mit dem Interesse der gegenwärtigen Wissenschaft zusammentrifft.

Um nicht durch Anhäufung von Stoff die Uebersichtlichkeit zu schädigen, hat sich der Verfasser (was nur zu billigen ist) auf die Darstellung der Hauptpunkte der Lehre Augustins beschränkt. Derselbe erörtert zunächst die Gotteslehre Augustins und die mit ihr zusammenhängenden Lehren, welche das Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen insbesondere betreffen, von Gottes Rathschluß, abgesehen von der Sünde und Gnade, von der Schöpfung, von Gottes Verhältnis zu Raum und Zeit als den Formen der Endlichkeit, von der Erhaltung, Vorsehung und Neuschöpfung (Entstehung der Seelen, Wunder, Offenbarung und Christologie), und geht dann zu den Lehren von dem Urstande, von der Sünde, Gnade und von der Kirche als Vermittlerin der Gnade über, worauf die Kirche an sich und deren Verhältnis zum Staate betrachtet und schließlich Augustins Leistungen für die Entwickelung des dogmatischen Bewußtseins der Kirche im Allgemeinen besprochen werden. Dabei können wir es ebenfalls nur billigen, daß der Verfasser, da es seine Absicht war, Augustins System in seiner abgeschlossenen Form zusammenhängend darzustellen, dessen Lehre in ihrer letzten Form und Ausprägung vorgeführt und frühere Ansichten nur beiläufig berücksichtigt hat.

Als eine sehr gelungene Partie des Buches stellt sich sofort der erste Abschnitt desselben dar, in welchem Augustins Trinitätslehre beleuchtet wird. Der Verfasser hebt richtig hervor, daß Augustin seiner geistigen und wissenschaftlichen Entwickelung gemäß in seiner Behandlung der Lehre von Gott von dem neuplatonischen

Gottesbegriff ausgeht. Gott ist ihm demnach die absolut einfache Essenz, die allein wahres Sein hat, während die Welt aus dem Nichts ist, und darum das Nichts (das minus esse) ewig an sich hat. Diese Gottesidee hat aber Augustin mit christlichem Sinne erfaßt; er sucht daher die kirchliche Gotteslehre von der Dreipersönlichkeit in dieselbe hineinzuzeichnen. Augustin thut dieses auf anthropologischer Grundlage so, daß (und hierin liegt der Fortschritt der wissenschaftlichen Trinitätslehre desselben über Athanasius hinaus) die trinitarische Construction des göttlichen Selbstbewußtseins mit auf den Geist — und zwar unter der Form, daß der Geist die dem Vater und den Sohn einigende Potenz ist — ausgedehnt und so auch der letzte Rest des Subordinatianismus, den Athanasius und die gleichzeitigen Kirchenväter noch zurückließen, überwunden wird. Allein der Verfasser zeigt uns sehr klar (S. 13 ff.), daß Augustin auf die Frage, wie aus der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens die trinitarische Gestaltung des göttlichen Selbstbewußtseins zu erklären sei, in keiner Weise eine Antwort gibt, daß darum die Dreipersönlichkeit mit der Wesenheit Gottes unvermittelt ist und daß man darum versucht sein könnte, nach dieser Seite hin Athanasius den Vorzug zu geben, indem bei diesem die starre Einfachheit durch die Idee der Selbstsetzung der innerlichen Lebendigkeit durchbrochen ist.

Von hier aus kommen wir indes sofort auf einen Punkt, auf welchem wir das Urtheil des Verfassers beanstanden müssen. Derselbe betrifft Augustins Auffassung des Verhältnisses der Eigenschaften Gottes zum Wesen Gottes. Der Verfasser stellt Augustins Anschauung ganz richtig dar (S. 17): „Weil Gott absolut einfach ist, darum ist Sein und Gutsein in Gott dasselbe, ebenso gutsein und weisesein. Gottes Wahrheit ist gut und Gottes Güte ist weise. Um es mit Einem Worte zu sagen: Gottes Essenz ist substantialiter weise, gut, groß, selig ꝛc. ꝛc.“ Hiergegen glaubt nun der Verfasser einwenden zu müssen (S. 21): „Sein ist nur der allgemeinste Begriff; und wenn z. B. Gutsein, welches doch noch ein eigenthümliches Sein ist, nur als Sein bezeichnet wird, so fehlt der Güte das, was sie von dem bloßen Sein unterscheidet.“

Soll im Wesen Gottes der Begriff des Gutseins von dem des Seins unterschieden werden, soll in demselben nicht mit dem Begriffe des Seins auch der der Eigenschaft gegeben sein, und soll nicht in Gott jede einzelne Eigenschaft die Wirklichkeit jeder anderen sein, so muß nothwendig etwas über Gott stehendes gedacht werden, wonach der Begriff des Gutseins Gottes im Unterschied von dem Sein Gottes bestimmt werden kann. Augustins Auffassung des Verhältnisses der göttlichen Eigenschaften zum Wesen Gottes ist daher vollkommen richtig; und das ungünstige Urtheil des Verfassers über dieselbe erklärt sich aus seiner irrtümlichen Meinung, daß (S. 20) nach Augustins Meinung die Eigenschaften Gottes das göttliche Wesen „constituiren" sollen. Er meint: „Jede Eigenschaft hat dadurch Werth, daß sie das göttliche Sein constituirt, und alle haben deshalb denselben Werth und können nicht unterschieden werden, weil alle gleichmäßig das göttliche Sein construiren." So aber spricht sich Augustin nirgends aus. Ihm ist vielmehr die Eigenschaft Gottes die Erweisung des göttlichen Wesens in Beziehung zur Welt, und darum „constituiren" ihm wol die Eigenschaften Gottes die Manifestation und Verklärung Gottes in der Welt, nicht aber der Wesenheit desselben. Und indem sich daher in jeder einzelnen göttlichen Eigenschaft ein und dasselbe absolut einfache Wesen Gottes erweist, so begreift es sich, daß nach Augustin jede Eigenschaft Gottes die Identität aller anderen ist.

Wir würden es gern gesehen haben, wenn es der Verfasser anerkannt hätte, daß gerade in der Beleuchtung des Verhältnisses der göttlichen Eigenschaften zum Wesen Gottes eins der größten Verdienste Augustins um die Theologie liegt, indem die Theologie gerade in diesem Punkte während des ganzen Mittelalters, ja man kann sagen bis zu Schleiermacher hin über Augustin nicht wesentlich hinausgekommen ist.

Umsomehr bedauern wir, gegenüber dem Verfasser bezüglich seiner Beurtheilung der Gedanken Augustins über das Verhältnis Gottes zur Welt noch bestimmter unsere abweichende Auffassung aussprechen zu müssen, als bezüglich des eben erörterten Punktes. Der Verfasser glaubt hier theils deistische, theils pantheistische Abirrungen Augustins vermerken zu müssen; wir aber vermögen in allen Aeuße-

rungen desselben über die Beziehungen Gottes zur Welt nur den Ausdruck der strengsten theistischen Weltanschauung wahrzunehmen.

Es ist ganz richtig, wenn der Verfasser sagt, daß Augustin sich zwar von der platonischen Ideenlehre freigemacht, daß derselbe aber von dem Begriffe der Causalität, der, klar gedacht, genüge, um den Unterschied zwischen Gott und der Welt zu begründen, keine Vorstellung habe. Es ist auch richtig, daß Augustin in Folge dessen den Begriff der „Negation" zu Hülfe ruft, wodurch die Unterscheidung von Gott und Welt getrübt wird. Das letztere — die neuplatonische Weltanschauung — ist aber bei Augustin nur der Hintergrund seiner Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt, aus welcher wol einzelne Aeußerungen desselben, nicht aber die von seinem christlichen Bewußtsein ausgehenden Grundanschauungen zu erklären sind.

Augustins Lehre von der Weltschöpfung scheint dem Verfasser (S. 37 ff.) an unlösbaren Schwierigkeiten zu leiden. Einerseits findet er nämlich bei Augustin die Tendenz, „den ewigen Weltplan in das göttliche Wesen aufzulösen", oder ihn so in der Weisheit Gottes existirend erscheinen zu lassen, daß er zum göttlichen Wesen gehöre; darin aber erkennt derselbe offenbaren Pantheismus. Andererseits aber erkennt er an, daß nach Augustin der Weltplan seinem Inhalte nach sich von dem Sichselbstwissen Gottes unterscheide. Allein wenn das Wissen Gottes, welches doch zur Essenz desselben gehört, ein anderes Object als Gott selbst in sich aufnimmt, so sieht der Verfasser damit die Einfachheit Gottes aufgehoben. Indes sieht der Verfasser hier doch Schwierigkeiten und Abschüßigkeiten, wo keine sind. Die platonische Ideenlehre zurückweisend, faßt Augustin den Schöpfungsplan Gottes als schlechthin freien Act auf. Aber Gottes Freiheit ist keine Willkür, vielmehr will Gott eine Welt schaffen, welche das creatürliche Abbild seiner selbst, der Spiegel seiner selbst sei, in welchen er sich selbst in creatürlicher Gestalt sieht. Dieses und nichts anderes ist Augustins Gedanke, der auch hier den theistischen Standpunkt unverrückt festhält. Das ist aber keine pantheistische Auflösung des Weltplans in die Wesenheit Gottes; auch ist hiermit keine Schädigung der Einfach-

heit Gottes gesetzt. Denn wenn Gott das creatürliche Abbild seiner eigenen Wesenheit denkt und will, so denkt und will er sich selbst nur in anderer Weise. Das Denken des Weltplanes ist also nicht das Aufnehmen eines fremden Objects in das Selbstbewußtsein, sondern es ist wesentlich Selstobjectivirung, nur in geschöpflicher Gestalt.

S. 50 ff. spricht der Verfasser davon, daß Augustin die zeitlichen Veränderungen in der Welt immer per subjectam creaturam vor sich gehen lasse, damit nicht durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes die Unveränderlichkeit desselben geschädigt werde. Allein wenn derselbe hierin einen „deistischen Zug" wahrnehmen zu müssen glaubt, so ist die Folgerung doch unrichtig. Allerdings erfolgt nach Augustin alles göttliche Wirken in der Welt nur per subjectam creaturam, jedoch so, daß die subjecta creatura die Form der Thätigkeit Gottes ist. Dadurch wird aber der Theismus Augustins nicht im entferntesten alterirt. Erkennt doch der Verfasser S. 60 selbst an, daß es nach Augustin „der göttlichen Thätigkeit gegenüber schlechthin keine Selbständigkeit gibt, daß Gott in gleicher Weise die Bewegung der Geschöpfe und das Vermögen der Bewegung derselben schafft". Damit wird auch die Behauptung des Verfassers (S. 55) hinfällig, daß „die Selbständigkeit der Weltentwickelung gegenüber dem göttlichen Wissen und Wollen an das Deistische streife, sofern Gottes Wissen und Wollen die realen Fortschritte (der Welt) nicht begleite."

Bei der streng theistischen Weltanschauung Augustins kann es uns darum auch keineswegs mit dem Verfasser auffallend erscheinen (S. 97), „daß Augustin sich nicht mit Entschiedenheit von dem Creatianismus abgewendet hat." Allerdings zog ihn wol seine Lehre von der Erbsünde zum Traducianismus hin; allein denselben sich anzueignen hinderte ihn nicht nur der Gedanke der wesentlichen Untheilbarkeit der Seele, sondern vor allem auch der Umstand, daß dem theistischen Bewußtsein allein der Creatianismus entspricht.

In der Auffassung der augustinischen Lehre vom Wunder stellt sich der Verfasser zu den von Friedrich Nitzsch in der Schrift „Augustins Lehre vom Wunder" vertretenen Ansicht in

Gegensatz, und zwar theilweise wenigstens mit vollem Recht. Nach Nitzsch sind für Augustin „wahre Wunder alle die Ereignisse, die nicht nur schwer zu bewerkstelligen, ungewöhnlich und unbegreiflich sind, sondern den in der physischen (und moralischen) Welt geltenden niederen Naturgesetzen sogar widersprechen". Hiernach soll also Augustin den sogenannten absoluten Wunderbegriff, wie derselbe von der Scholastik aufgestellt und für die protestantische Theologie auch später von der lutherischen und reformirten Systematik des 17. Jahrhunderts restaurirt ward, vertreten haben. Indes müssen wir doch die von Nitzsch gegebene Auslegung der betreffenden Aussprüche Augustins für irrig, und ihr gegenüber die Auffassung des Verfassers für die allein zutreffende erklären. Der absolute Wunderbegriff verträgt sich nur mit einer wesentlich deistischen Weltanschauung. Diese sieht daher in dem Wunder ein ausnahmsweise vorkommendes Durchbrechen der Naturordnung seitens der göttlichen Allmacht. Dem Theismus Augustins mußte aber eine solche Auffassung des Wunders widerstreben. Daher sagt der Verfasser (S. 77) ganz richtig, daß Gott in jedem Wunder gerade so unmittelbar wirkt, wie er überall unmittelbar wirkt, und ebenso richtig hebt der Verfasser (S. 78) hervor, daß das Wunder nach Augustin seine Bedeutung in seinem Zusammenhange mit dem Erlösungsrathschluß hat, indem er sagt: „Die Wunder sind darum (nach Augustin) in den göttlichen Weltplan aufgenommen, um die Menschen nach ihrem Falle zu retten." Wenn indes der Verfasser darin ganz recht hat, daß er in dem Wunder wie in der Naturerscheinung dieselbe göttliche (nur im letzteren nicht auf den Zweck der Welterhaltung, sondern auf den der Welterlösung gerichtete) Wirksamkeit sieht, so bedarf dessen Darstellung der Lehre Augustins doch auch auf diesem Punkte insofern der Berichtigung, als er den strengen Theismus desselben auch hier nicht zur vollen Geltung kommen läßt. Augustin sagt allerdings ganz gewöhnlich, daß Gott die Wunder per subjectam naturam, oder ministrantibus angelis ꝛc. ꝛc. verrichte, will aber auch hier damit nur sagen, daß die Wirksamkeit der causa secunda, deren sich Gott bedient, eben die Form der göttlichen Wirksamkeit selbst ist.

Besonders klar und lichtvoll hat der Verfasser einen bisher

noch sehr ungenügend verarbeiteten Theil der Lehre Augustins vorgeführt, nämlich die Christologie desselben (S. 87 ff.). Hierdurch ist uns die Bedeutung der Lehrentwickelung des großen Kirchenvaters für die Beschlüsse des chalcedonischen Concils recht einleuchtend geworden. Und dennoch, wenn Augustins Christologie mit der christologischen Lehrentwickelung der ihm zunächst vorausgehenden Väter verglichen wird, zeigt es sich, daß derselbe gerade auf diesem Punkte die Kirchenlehre am wenigsten gefördert hat. Vielfach erinnert seine Auffassung des Naturenverhältnisses in Christo und der Beziehung des Logos zum Menschen Jesus (so seltsam es klingen mag) an Schleiermacher, — obschon letzterer von einer Präexistenz des Logos nichts wußte. Die Ansicht Schmidts („Des heil. Augustin Lehre von der Kirche", in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Bd. VI, S. 224), daß Augustin eine doketische Vorstellung vom Leibe Christi gehabt habe, wird (S. 102) widerlegt.

Nach der Darstellung der augustinischen Lehre von Gott und von der Offenbarung erörtert der Verfasser einen Lehrpunkt, bezüglich dessen wir seiner Auffassung entgegentreten, obgleich wir überzeugt sind, daß die meisten — vielleicht alle Kirchenhistoriker der Gegenwart — derselben beipflichten: wir meinen seine Beurtheilung der Lehre Augustins von der Sünde. Nach herrschender Meinung (zu deren Begründung unzählige Aussprüche Augustins angezogen werden können) ist die Sünde nach der Ansicht dieses Kirchenvaters wesentlich privatio boni. Daher sagt auch der Verfasser S. 124: „Der Grundbegriff der Sünde ist nach Augustin der, daß sie eine freiwillige Verringerung der Seinskraft — sei." Nun will der Verfasser allerdings das „Streben nach falscher Verselbständigung" (superbia) damit in Zusammenhang bringen; allein den wesentlich privativen Begriff des Bösen glaubt derselbe doch als Augustins Meinung selbst gegen Müllers Ansicht vertreten zu müssen. Julius Müller macht nämlich („Die christliche Lehre von der Sünde", 2. Aufl., Bd. I, S. 401) darauf aufmerksam, daß, während der Ausdruck „Privation" gewöhnlich im passiven Sinne als Bezeichnung eines Zustandes des Mangels, des Bewußtseins aufgefaßt wird, Augustin unter demselben eine be-

raubende, das Sein vermindernde Thätigkeit, nicht bloße Schwäche, sondern eine dem Sein widerstrebende Richtung (malum tendit ad non esse) verstehe, deren Vorhandensein sich nicht anders als aus der Freiheit des Willens erklären läßt." Diese Beurtheilung der Lehreigentümlichkeit Augustins ist aus den gegen den Manichäismus gerichteten Schriften desselben, insbesondere aus dem 3. Buche der Schrift de libero arbitrio (cap. 17 u. 18) leicht zu begründen. Ist dieselbe aber die richtige, ist nach Augustin das Böse eine Thätigkeit, eine Richtung, eine Aeußerung der Freiheit des Willens, so muß ein Subject der Thätigkeit, des Willens angegeben werden können, welches in dem Bösen hervortritt; und dieses Subject ist die Selbstsucht, von Augustin bald superbia, bald amor perversus, inordinatus oder in anderer Weise bezeichnet. „Verringerung der Seinskraft", „Depotenzirung" ist daher nach Augustin nicht das Wesen des Bösen, sondern die Wirkung desselben, — was auch der Verfasser selbst (S. 144) mit den Worten ausspricht: „daß (nach Augustin) durch den defectus Adams eine Verringerung seiner Seinskraft in geistiger und körperlicher Hinsicht sich ergab". Das Böse also, welches den Menschen vor Gott schuldig macht, ist nicht privatio boni, nicht Depotenzirung des Menschen, sondern die Ursache derselben, und diese Ursache der privatio boni ist die Selbstsucht (superbia).

Allen denjenigen, welche vielleicht geneigt sind, Augustin mit Luther oder Calvin zu identificiren oder ihn wenigstens als einen specifischen Vorläufer der Reformatoren anzusehen, dürfte wol des Verfassers Darstellung der Versöhnungslehre Augustins auffallend erscheinen. Allein dieselbe ist doch in der That vollkommen correct. Der Sündenfall hat nach Augustin keine Verletzung Gottes, also auch keine Schuld Gott gegenüber herbeigeführt. Daher kann auch Christus nicht Gott versöhnt haben; vielmehr hat Christus innerhalb der Offenbarungssphäre ein Werk gethan, durch welches die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der Bestrafung der Sünde ohne Ungerechtigkeit aufgehoben werden konnte, indem Christus die göttliche Liebe und der Teufel die göttliche Gerechtigkeit repräsentirt. Daher ist Augustins Vorstellung von dem Werke Christi (wie der Verfasser ganz richtig referirt) die, daß Christus die justa vindicta,

welcher wir verfallen waren, insbesondere das Verfallensein an den Teufel, dadurch aufhebt, daß er sein Blut als Lösegeld für unsere Schuld dem Teufel gegeben hat, welcher als der Vertreter der göttlichen Strafgerechtigkeit einen gerechten Anspruch auf uns Sünder hatte. Das Versöhnungswerk wird geradezu zu einem Rechtshandel Christi mit dem Teufel, dessen Ansprüche auf die gefallene Menschheit, in denen sich eben die göttliche Gerechtigkeit offenbarte, Christus durch seinen nach einem gerechten Leben erlittenen unschuldigen Tod und durch seine Auferstehung vernichtet hat. Diese Theorie ist allerdings von der reformatorischen Versöhnungslehre weit entfernt, — aber doch nicht so weit als die anselmische. Denn während Augustin auf Grund dieser Theorie ganz schriftgemäß sagen kann und auch ganz gewöhnlich sagt: reconciliamur Deo, sagt Anselm im Widerspruch mit dem innersten Gedanken der Schriftlehre von der Versöhnung: Deus nobis reconciliatur.

Als sehr gelungen und instructiv wüssen wir die nun folgenden Ausführungen über die Lehre Augustins von der Gnade, Prädestination, vom Glauben und vom Gnadenstand bezeichnen, bezüglich deren wir nur Einen, nicht die Darstellung der Lehre selbst, sondern die dogmengeschichtliche Bedeutung derselben betreffenden Punkt dem Verfasser gegenüber zu erinnern haben.

Ebenso tüchtig gearbeitet ist die Darstellung der augustinischen Lehre von den Sacramenten, die umsomehr anzuerkennen ist, als hier in der sich nicht immer gleichen Ausdrucksweise Augustins ganz besondere Schwierigkeiten vorliegen, aus denen sich die abweichenden Ansichten Schmidts, Ribbecks (in „Donatus und Augustin“) erklären. Der Verfasser ist demselben mit einer unsrer Ansicht nach unwiderleglichen Beweisführung entgegengetreten. Nur hätten wir gewünscht, daß derselbe die Verdienste Augustins um Feststellung des Sacramentbegriffs im allgemeinen anerkannt und dogmengeschichtlich beleuchtet hätte. Der Verfasser sagt (S. 248) in einer Anmerkung: „Ueber das Sacrament im allgemeinen zu sprechen empfiehlt sich weniger, da Augustin den Begriff desselben ziemlich weit ausdehnt“, worauf ein Weniges über diesen Punkt anmerkungsweise mitgetheilt wird. Ueber denselben in aller Ausführlichkeit zu sprechen lohnt sich aber umsomehr, als Augustin der

erste Kirchenvater ist, der den Begriff des Sacramentes in genere zu definiren und das Verhältnis dieses Gnadenmittels zu dem des Wortes klarzustellen sucht. Dabei zeigt es sich allerdings, daß sich Augustin von dem unsicheren und schwebenden Gebrauch des Wortes „Sacrament", der in der Kirche damaliger Zeit üblich war, nicht vollständig frei zu machen wußte; aber ein bestimmter, zunächst auf Taufe und Abendmahl sich beziehender Begriff dessen, was eigentlich Sacrament ist, wird doch von ihm bestimmt genug vorgelegt, — ein Begriff, der gegenüber dem Früheren in der Dogmengeschichte neu war, und der von der Scholastik des Mittelalters beseitigt ward. Neander hat in seiner Dogmengeschichte (herausgegeben von Jacobi, S. 418) für die richtige Auffassung dieses Lehrpunktes die Wege gewiesen.

Wie die vorhergehenden Lehrartikel, so ist auch der von der Kirche von dem Verfasser mit einer Gründlichkeit und Umsicht behandelt, daß die eigentliche Lehransicht Augustins kaum noch in irgend einer Beziehung fraglich sein könnte. Nur bezüglich einer mit der Lehre von der Kirche in entfernterer Weise in Zusammenhang stehenden Ansicht Augustins, müssen wir das Urtheil des Verfassers beanstanden. Es ist dieses ein Gedanke, den wir in den ersten Dezennien der Reformation fast von allen Stimmführern des Protestantismus vertreten finden, indem dieselben fast einhellig lehren, daß bereits mit der Verkündigung des Protevangeliums nach dem Sündenfalle der Bestand der Kirche, des Reiches der Gnade begann; daß dasselbe gegründet war auf den, der da kommen sollte, dessen in der Ewigkeit vorgesehenes Sühnwerk dem Auge des Ewigen schon damals gegenwärtig und nach dem Rathschluß der ewigen Liebe so wirksam war, daß die reformirte Theologie von dem agnus Dei ab initio mundi caesus reden konnte. Daher war es ein die evangelische Theologie der Reformationszeit beherrschender Gedanke, daß schon von der Verkündigung des Protevangeliums an dieselbe Ordnung des Heils in dem Reiche (der Gnade) Gottes bestanden habe, die von den Aposteln verkündet worden sei, daß die Frommen in Israel nicht durch ihre Gesetzeswerke, sondern durch ihren hoffenden Glauben an den künftigen Erlöser gerecht geworden wären, und daß die

Sacramente des alten Bundes (in anderer Gestalt) dieselbe Gnade vermittelt hätten wie die Sacramente des Neuen Bundes. (Man vergleiche darüber des Unterzeichneten „Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert", Bd. III, S. 253—273.)

Denselben Gedanken spricht auch Augustin aus, wie der Verfasser (S. 97) aus den Schriften desselben Enchirid. 118; De civitate Dei XVIII, 47; Retract. I, 13 ꝛc. ꝛc. nachweist. Hierin findet aber der Verfasser eine Verkennung des historischen Erlösungswerkes Christi, zu welcher Augustin durch seine Opposition gegen die Pelagianer verleitet worden sei, indem diese meinten, daß mit dem Gesetze auch schon das Heil gegeben sei, und Augustin ihnen deshalb den Glauben der alttestamentlichen Frommen entgegenhalten zu müssen geglaubt habe. Die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts und insbesondere die Reformirten hatten aber doch mit den Pelagianern nichts mehr zu thun und haben gleichwol die Idee Augustins von der civitas Dei vertreten. Es muß also doch wol dieselbe Grundanschauung gewesen sein, welche die Reformatoren und welche Augustin zu dieser Auffassung des civitas Dei vor Christus geführt hat. Und diese beiden gemeinsame Grundanschauung war eben der christliche Theismus, der die zwischen Gott und den Menschen eintretenden Formen der Heilsvermittelung darum als vergänglich und wandelbar ansah, weil er das Wesen der Heilsvermittlung in der von Gott selbst der Welt mitgetheilten, ewig mit sich selbst identischen Gnade erkannte. Jene Idee von der Einheit und Identität des Gnadenreiches vor und nach Christus bezüglich seines inneren Wesens ist von der Scholastik des Mittelalters und von der lutherischen Systematik des 17. Jahrhunderts zurückgewiesen worden, und zwar von dieser wie von jener infolge des in ihr heimisch gewordenen Deismus.

Was nun die nach der Meinung des Verfassers in dieser Idee Augustins sich darlegende „Vernachlässigung der realen historischen Erscheinung Christi" betrifft, so kann darüber gestritten werden, ob diese wirklich ausgesprochen wird, oder ob nicht der Gedanke, daß auch das noch nicht vollführte, aber im Rathschluß der Ewigkeit festgestellte Erlösungswerk Christi bereits zum Heile der auf die verheißene Gnade Harrenden wirksam gewesen sei, dieses gerade

in seiner höchsten Bedeutung erscheinen lasse. Wir glauben das letztere. — —

Ueberblicken wir nun das Ganze der augustinischen Lehre im Zusammenhange, so freut es uns aussprechen zu können, daß der Verfasser die beiden Hauptschwächen derselben richtig erkannt und hervorgehoben hat, — nämlich 1) den bei Augustin durchweg sich zeigenden Mangel an Verständnis des Wesens und der Bedeutung der Persönlichkeit und 2) die Lehre desselben von der wesentlichen Ungewißheit und Unsicherheit des persönlichen Heilsbesitzes. Diese beiden Punkte sind es, durch welche sich Augustin von den Reformatoren scheidet. Allerdings strebt Augustin danach die Persönlichkeit in der Auffassung der religiösen Wahrheit zu ihrem Rechte kommen zu lassen, indem er (was der Verfasser S. 335 ausführt) die Wahrheit des Evangeliums als Sache nicht nur des Wissens, sondern auch des Willens behandelt; allein Augustin war noch zu sehr von der Macht der antiken Bildung abhängig, als daß ihm das rechte Verständnis der Idee der Person hätte aufgehen und ihn zu einer solchen Erfassung der evangelischen Wahrheit emporheben können, wie sie im 16. Jahrhundert nach Gottes Fügung hervortrat.

Der auffallendsten Unterschätzung der Persönlichkeit begegnen wir in Augustins Bestimmung des Gottesbegriffs wie in seiner Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott.

Wer könnte mit größerer Begeisterung die Herrlichkeit der Liebe Gottes preisen, als Augustin es gethan hat? Und doch klingt durch alle seine vom Evangelium ihm eingegebenen Aeußerungen über Gott der antike Gottesbegriff hindurch, der in Gott wol die in absoluter Weise in sich zusammenstimmende Harmonie des Seins aber nicht die ethische Vollkommenheit der Person sieht, welcher es nicht sowol darum zu thun ist, ihre Majestät in Creaturen zu offenbaren und zu verklären, als vielmehr in sich selbst die ethische Vollkommenheit zu sein und durch dieselbe Creaturen zu beseligen und zu verklären.

Die persönliche Creatur ist im Sinne Augustins nicht, was sie als gottebenbildliche Creatur sein soll, — Selbstzweck, sondern sie sinkt zum bloßen Mittel für den Zweck der göttlichen Offenbarung und Verherrlichung herab.

Augustin weiß darum auch nichts von einem eigentlichen Schuldverhältnis des Menschen zu Gott, denn wo ein solches anerkannt werden soll, da muß auch die Persönlichkeit in derjenigen Bedeutung und Selbständigkeit (Gott gegenüber) anerkannt werden, welche erforderlich ist, um sich Gott gegenüber wirklich verschulden zu können. Treffend bemerkt daher der Verfasser (S. 221): „In der Schuld zeigt sich am meisten das persönliche Verhältnis des Sünders zu Gott."

Die Folge dieser Verkennung des Verhältnisses des gefallenen Menschen zu Gott als eines eigentlichen Schuldverhältnisses ist nun, daß für Augustin die Aufhebung der Schuld gar nicht so in den Mittelpunkt des christlichen Lehrsystems treten kann, daß sie principielle Bedeutung erhielte. Dadurch aber wird die ganze Soteriologie Augustins geschädigt. „Würde Augustin sagen können", bemerkt der Verfasser S. 204 ganz richtig, „die Schuld ist gewißermaßen das Intensivste in der Sünde, ist dasjenige, was uns von Gott trennt, so wäre mit der Aufhebung der Schuld die Einheit mit Gott hergestellt, der Friede mit ihm begründet, und wir könnten nun aus der völligen Einheit mit ihm heraus handeln. Das Bewußtsein der Trennung von Gott wäre trotz der noch anhaftenden Sünde völlig gehoben, und der Glaube an die Versöhnung würde Impuls für die Liebe." Die Folge davon, daß bei Augustin die Schuld nicht den eigentlichen Charakter des Verhältnisses des gefallenen Menschen zu Gott darstellt, ist aber vor allem, daß darum die Rechtfertigung nicht wesentlich Aufhebung der Schuld, nicht Sündenvergebung, sondern Gerechtmachung ist. Es ist daher vollkommen begründet, wenn der Verfasser (S. 341) die von Ribbeck in der Schrift „Donatus und Augustinus" (S. 297) ausgesprochene gegentheilige Ansicht als durchaus unrichtig bezeichnet. Bezüglich dieses Punktes hat schon Melanchthon in seinem Briefe an Brenz von Mitte Mai 1534 (in Bretschneiders Corp. Ref. Vol. II, Epist. LVI, pag. 501—502) den Grundschaden der Soteriologie Augustins richtig bezeichnet.

Am meisten macht sich aber die Verkennung der Persönlichkeit und des wesentlich persönlichen Charakters aller Momente des christlichen Heiles und des Heilslebens in den auf

die Heilsaneignung bezüglichen Lehranschauungen Augustins wahrnehmbar. Für die Heilswirksamkeit Gottes ist der Mensch lediglich Gefäß der Gnade; die Gnade selbst erscheint vorzugsweise als eine sachliche, von Gott der Kirche anvertraute und durch die kirchlichen Organe gespendete Größe. Allerdings kennt Augustin die lebendige Wirksamkeit des Erlösers in den Herzen der Menschen sehr wol; allein dabei beginnt derselbe doch bereits in der den späteren mittelalterlichen Theologen ganz geläufigen Weise so von der Gnade zu reden, als ob dieselbe ein von der Persönlichkeit Christi ganz abgetrenntes, durch das Leben und Leiden Christi zustande gebrachtes Gut sei, welches nun der Kirche angehöre. Die gesamte Sacramentslehre Augustins ist von diesem Gedanken durchzogen und geschädigt.

Wenn schon daher Neander als das eigentümliche Verdienst Augustins mit Recht geltend macht, daß derselbe den alleinigen ethischen Werth der Gesinnung gegenüber der äußeren Werkgerechtigkeit hervorgehoben habe, so muß man doch dem Verfasser Recht geben (S. 219), daß Augustin in seiner Betonung zugleich wieder indirect der Lehre von der Nothwendigkeit und Verdienstlichkeit des Werks das Wort geredet habe, — in welcher Beziehung namentlich Augustins Auffassung der justificatio als wesentlicher sanctificatio auf die ethischen Anschauungen desselben nachtheilig einwirkte. Noch schlimmer aber war freilich die Einwirkung, welche Augustins Lehre von der wesentlichen Ungewißheit des persönlichen Gnadenstandes auf dessen Soteriologie und Ethik ausübte, indem diese ganz unmittelbar, wenn sie nicht zur Verzweiflung führen sollte, das Streben wachrufen mußte, durch Werke, durch Gesetzesgehorsam zu gewinnen, was das Evangelium versagt.

Indem wir aber dieses mit dem geehrten Verfasser auf das bestimmteste anerkennen, müssen wir freilich demselben ebenso bestimmt bezüglich eines Punktes entgegentreten, auf dem es sich unseres Dafürhaltens um die eigentliche Bedeutung Augustins für die Entwickelung des kirchlichen Bewußtseins — wenigstens nach Einer Hauptseite hin — handelt; wir meinen seine Beurtheilung der Lehre Augustins vom Glauben.

Der Verfasser sagt S. 194: „Im wesentlichen ist Augustin

über den katholischen Glaubensbegriff nicht hinausgekommen; denn auch in der katholischen Kirche des Mittelalters hat die Mystik neben der fides historica mit assensus ihre Stelle gefunden." Dieses Urtheil müssen wir als verfehlt bezeichnen. Der katholische Begriff des Glaubens ist an der scholastischen Distinction der fides informis und der fides caritate formata, sowie an der katholischen Lehre von der (des Bewußtseins der einzelnen Glaubenswahrheiten ganz entbehrenden) fides implicita, welche zur Seligkeit genügen soll, klar genug zu erkennen. Hiernach ist die katholische fides 1) ein Werk des Menschen, zu dessen Zustandebringung derselbe 2) nur der gratia praeveniens bedarf, und welches 3) nur in der vertrauenden Hingabe an die Autorität der Kirche besteht. Bei Augustin ist aber der Glaube etwas ganz anderes. Denn derselbe ist bei ihm 1) unmittelbar auf die Gnade oder (wie derselbe sich auch auszudrücken pflegt) auf Christus gerichtet; 2) hat der Glaube nach Augustin eben darum seine Bedeutung, seinen Inhalt in sich selbst, so daß er nicht erst durch die caritas etwas werden zu müssen braucht; und 3) ist der Glaube nach Augustin die Wirkung nicht bloß der gratia praeveniens (welche die Hauptsache dem Menschen überläßt), sondern die Wirkung des heiligen Geistes, der freien Gnade Gottes überhaupt. Darum ist der Glaube im Sinne Augustins vor allem kein Werk. Augustin selbst bekennt an einer von dem Verfasser S. 189 angezogenen Stelle, daß er vor der pelagianischen Controverse die Meinung vertreten habe, daß der Glaube ein gutes Werk sei, durch welches der Mensch die Gnade verdiene. Auch spricht der Verfasser S. 192 selbst nicht nur die Anerkennung aus, daß der Glaube nach Augustin allein durch die göttliche Thätigkeit zustande komme, indem Gott im Innern so auf uns einwirke, daß wir den historischen Glaubensstoff aufnehmen, sondern er erkennt auch an, daß hiemit etwas ganz anderes als bloße fides historica, daß ein viel innerlicheres Verhältnis zu dem Gegenstande des Glaubens, ein inneres sentire, Innewerden gemeint sei.

Augustin spricht allerdings oft von der fides als bloßer fides historica da, wo der evangelische Christ nur an eine lebendige Erfahrung des historisch vermittelten Heils denken kann. Den

echten paulinischen Glaubensbegriff nach seiner ganzen Fülle und Tiefe, wie ihn Luther wieder aufdeckte, kannte Augustin nicht. Und doch ist grade dieses das kirchengeschichtliche Verdienst Augustins, daß er den Glauben in einem von dem katholischen Dogma wesentlich verschiednen, dem protestantisch-evangelischen wesentlich verwandten Sinne zur Grundlage des gesamten christlichen Bewußtseins gemacht und dadurch die Kirche gradezu gerettet hat. Das dritte Jahrhundert der Kirche hatte es nur allzudeutlich erkennen lassen, daß demselben (namentlich auf dem griechisch-orientalischen Gebiet) das Verständnis der paulinischen Lehren von Sünde, Gnade und Glauben abhandengekommen war. Mehr und mehr hatte sich im Bewußtsein der Kirche die Ueberzeugung festgesetzt, daß durch den Sündenfall die Menschheit nicht wesentlich geschädigt sei und daher durch Gesetzeswerk gottwohlgefällig zu werden vermöge, wenn nur die allgemeine Gnade Gottes ihr zu Hülfe komme. Gewannen aber diese Lehren in der Kirche dauernd die Herrschaft, dann mußte die Kirche geradezu aufhören das zu sein, was sie ihrer Idee nach war, — Reich der Gnade, des Glaubens und der Erlösung. In consequenter Fortbewegung auf den einmal betretenen Bahnen hätte dann die Kirche, — wie sich an dem Hervortreten des Pelagianismus zeigte, — allmählich alles Bewußtsein von der schöpferischen und absoluten Bedeutung der neutestamentlichen Offenbarungsthatsachen vollständig verlieren und schließlich zu einem Institute verdienstlicher Tugendübung und hoffärtiger Verherrlichung des Menschengeistes werden müssen. Nothwendig mußte daher das Gesamtbewußtsein der Kirche evangelisch erneuert, es mußte in der Kirche die Verkündigung, daß das christliche Leben seine Wurzel in den neutestamentlichen Heilsthatsachen und in der Heilswirksamkeit Christi, in der Gnade und im Glauben habe, auf's Neue zur Geltung gebracht werden. Und dieses gethan zu haben ist das Verdienst Augustins. Einen letzten Rest augustinischen Erbes hat sich auch die katholische Kirche noch bewahrt, — nämlich in ihrer gegenüber dem Semipelagianismus wie dem Pelagianismus festgehaltenen Lehre von der gratia praeveniens.

Es ist freilich wahr, daß sich die ersten Ansätze zur Gestaltung der Kirchenlehre des Mittelalters fast durchweg bei Augustin nach-

weisen lassen, und der Verfasser urtheilt ganz richtig, daß die Reformation der Kirche aus augustinischer Sünden- und Gnadenlehre nie hervorgegangen wäre. Aber als den „großen Begründer mittelalterlicher Theologie, als die Säule der mittelalterlichen Kirche", wie der Verfasser Augustin nennt, können wir ihn doch nicht ansehen. Die katholische Theologie des Mittelalters hat sich so gestaltet, daß die Kirchenlehre die unevangelischen Elemente der augustinischen Doctrin in demselben Maße mehr und mehr betonte und steigerte, als sie die von dem großen Kirchenlehrer vertretenen großen Grundwahrheiten des Evangeliums mehr und mehr verdeckte und entstellte. Wenn es daher nicht bestritten werden kann, daß Augustin zur Ausgestaltung des specifischen Katholicismus das Seine beigetragen hat, so muß es doch auch anerkannt werden, daß er durch seine Lehre von der Sünde und von der Gnade die Erinnerung an wesentliche, von der Kirche vergessene, Wahrheiten des Evangeliums wach erhalten und die Reformation der Kirche, die Rückkehr derselben zum Evangelium ermöglicht hat. Der Verfasser meint (S. 322), daß man Augustin mit Unrecht als den Reformatoren congenial ansehe. Dieses Urtheil hat seine gewiße Berechtigung. Aber auch Luther sagte zu Zwingli hier in Marburg: „Ihr habt einen andern Geist"; und wenn Augustin heute den Gegensatz katholischen und evangelischen Christentums vor Augen sähe, wenn ihm der Gegensatz der katholischen und der evangelischen Lehre vorgeführt würde, — die Frage der itio in partes würde ihm nicht schwer fallen: er würde wol über den Zerfall des äußeren kirchlichen Organismus jammern, wie einst Melanchthon über denselben gejammert hat; aber die evangelische Wahrheit würde er — auf evangelischer Seite finden.

Wir schließen hier unseren Bericht über ein Buch, dessen Studium uns Freude gemacht und das uns mancherlei Belehrung gegeben hat. Den Verfasser drücken wir für diese treffliche Arbeit dankbar die Hand.

H. Heppe.

2.

Martin Luther, sein Leben und seine Schriften, von **Julius Köstlin,** Professor u. Consistorialrath in Halle. Elberfeld, Verlag von R. L. Friedrichs, 1875. In 2 Bänden. Bd. I: 811 SS.; Bd. II: 679 SS.

Indem ich diese meine Arbeit hier zur Anzeige bringe, glaube ich mich kurz fassen zu dürfen.

Man pflegt wol, wenn eine neue schriftstellerische Behandlung eines Gegenstands eingeführt werden soll, zuerst zu begründen, daß eine solche Bedürfnis sei. In Betreff einer neuen Luther-Biographie wird keine lange Motivirung dieser Art erfordert werden. In der Vorrede zu meinem Buch habe ich bemerkt, daß es an einer Biographie des Reformators, welche auf Grund des gegenwärtig vorliegenden Materials nach den berechtigten Anforderungen historischer Wissenschaft sein gesamtes Leben und Wirken darstellen würde, noch gleichermaßen den Historikern, den Theologen und allen denjenigen fehle, welche mit den Fachmännern die Früchte der Geschichtswissenschaft genießen können und sollen. Gewiß bin ich hiemit auch einem so treuen und fleißigen Erzähler von Luthers Leben, wie Moritz Meurer, nicht zu nahe getreten; denn zu jenen Anforderungen gehört eine so umfassende kritisch-historische Durchforschung des Stoffes und eine solche Berücksichtigung der für den speciellen Stoff in Betracht kommenden allgemeinen Verhältnisse und Gesichtspunkte, auf welche Meurers Werk selbst keinen Anspruch machen machen wird; ähnliches wird von diesem in Betreff der künstlerischen Form der Darstellung gesagt werden dürfen. Was diese Form betrifft, so ragt unter den Luther-Biographen der gediegene und ebenso schlichte wie geistvolle Gustav Pfizer (1836) hervor; eine selbständige kritisch-historische Forschung aber hat er, für's große gebildete Publikum schreibend, leider nicht unternommen.

In jener Bemerkung meines Vorworts ist auch bereits der

größere, nicht bloß theologische Leserkreis angezeigt, für welchen ich zu schreiben mich bemühte. Was bloß für den Bedarf des Gelehrten bestimmt ist, das habe ich alles in die am Schluß der Bände gegebenen Anmerkungen verwiesen. Einzelne Untersuchungen habe ich, wie die Leser dieser Zeitschrift wissen, in besonderen Abhandlungen ausgeführt, auf welche ich jetzt mich zurückbeziehen konnte. Meinem gegenwärtigen Werke hat es, wie ich hoffe, zum Vortheil gedient, daß ich schon in einem früheren die Theologie Luthers eingehend behandelt habe. Einzelne Wiederholungen waren nun freilich bei der Besprechung der Hauptschriften des Reformators unvermeidlich. Jetzt aber habe ich mich bestrebt, den ganzen Mann nach dem ungemein reichen Inhalt seiner Persönlichkeit, wie seines Wirkens zu schildern und hiebei die Zeitgeschichte, in deren Mittelpunkt er steht, insoweit und doch nicht weiter beizuziehen, als es für die Beleuchtung seines Wirkens und Verhaltens erforderlich war. Zu seinem Wirken gehört, wie jeder weiß, ganz besonders sein Wirken durch's schriftliche und gedruckte Wort; eine vollständige Biographie Luthers mußte umsomehr zugleich zu einer vollständigen Einführung in seine Schriften werden, je weniger wir eine solche bis jetzt besaßen. Am Schluß gebe ich eine chronologische Uebersicht der von mir besprochenen Schriften, auch z. B. wichtiger Vorreden und gedruckter Sendschreiben; es sind ihrer im Ganzen über dreihundert. Mein Buch ist ziemlich voluminös geworden; dem Leser muß ich das Urtheil darüber überlassen, ob ich bei der in jeder Hinsicht großartigen Aufgabe mich kürzer hätte fassen sollen und nicht wenigstens mich befleißigt habe, das Viele, was zu sagen war, kurz auszudrücken; jedenfalls wird mein Herr Verleger Anerkennung dafür finden, daß er in dieser Zeit der Preissteigerungen den Preis für ein Buch von 94 Bogen nur auf 5 Thaler angesetzt hat. Der Stoff hat sich — wie ich denke, angemessen — in zwei Bände so vertheilt, daß der Bauernkrieg, Friedrich's des Weisen Tod und Luthers Heirat den Schluß des ersten bilden.

Das Buch erscheint jetzt als erster und zweiter Band des vom sel. Nitzsch eingeleiteten großen Werkes: „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche", dessen

übrige sechs Bände ihm bereits in die Oeffentlichkeit vorangegangen sind. Das verzögerte Erscheinen gerade desjenigen Theiles, welcher der erste und Hauptbestandtheil sein mußte, hat seinen Grund darin, daß derjenige bewährte Kenner Luthers, der seine Ausarbeitung übernommen hatte, nämlich der jetzige Herr Regierungsschulrath Dr. Th. Schneider, darin durch die Lasten seines amtlichen Berufs behindert wurde. Erst vor fünf Jahren bin dann ich darum ersucht worden. Gern hätte auch ich der Arbeit noch mehr Zeit gewidmet: aber nicht bloß die berechtigten Wünsche des Herrn Verlegers und der Abnehmer des gesamten Werkes, sondern auch meine eigenen anderweitigen Pflichten, denen ich die Zeit entziehen mußte, drängten mich zum Abschluß der Arbeit; sie ist eine Frucht nicht nur der genannten Jahre, sondern von Studien, die mich, wie ich schon bei meiner „Theologie Luthers" bemerkte, bereits seit dem Beginn selbständigen, wissenschaftlichen Strebens und Arbeitens anhaltend und immer auf's neue beschäftigt haben.

Ganz besonderen Dank bin ich hiebei den Herausgebern der Briefe Luthers, Seidemann und Burkhardt, schuldig. Namentlich hat jener durch den Reichtum von Notizen, die er dort beigab, sowie durch seine anderen Arbeiten über die Reformationszeit sich hohes Verdienst um alle Forscher auf diesem Gebiet erworben. Seinen neuerdings in der „Zeitschrift für historische Theologie" erschienenen Aufsatz über Katharina von Bora habe ich im Manuscript, seinen eben jetzt veröffentlichten „Jakob Schenk" [1]) in den Aushängebogen benützen dürfen. Für die

---

1) „Dr. Jakob Schenk, der vermeintliche Antinomer, Freibergs Reformator. Zum ersten Male aus den unbekannten urkundlichen Quellen dargestellt von Lic theol. J. K. Seidemann, Pastor emer. in Antonstadt-Dresden, Ehrenmitgliede des Bergischen Geschichtsvereins." Leipzig, J. L. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1875, 203 SS. — Seidemann bezeichnet sich mit Recht als den ersten, der die Geschichte jenes begabten, von Luther selbst einst hochgeschätzten, durch eigene und fremde Schuld unglücklich gewordenen, von keinem der bisherigen Referenten richtig beurtheilten Theologen nach den Urkunden erforscht hat. Er theilt eine reiche Anzahl von Schriftstücken mit, die hier zum ersten Mal an's Licht gebracht sind. Während einzelnes in Schenks Geschicken auch er freilich noch nicht genugsam aufzuklären vermocht hat, zeigt er in allem, was er darüber gibt, seine

Briefe Luthers hatte ich übrigens in meinen Anmerkungen noch eine Reihe von Nachträgen und Correcturen zu geben.

Für die Schriften Luthers habe ich natürlich die Erlangen-Frankfurter Ausgabe benützt. Die alten Drucke derselben habe ich, wo es nöthig schien, verglichen; ihnen eigens nachzugehen und sie den Lesern vorzuführen, konnte ich nicht für meine gegenwärtige Aufgabe ansehen: dazu würde die besondere Arbeit einiger Jahre und ein besonderes Buch gehören. In jener Ausgabe sind, nachdem die deutschen Schriften in ihr zum Abschluß gekommen sind, die Kirchen- und Hauspostille 1862—1870 in einer neuen Auflage erschienen, auf welche ich hier angelegentlich aufmerksam machen will: sie hat besonderen Werth um deswillen, weil sie, soweit es möglich war, angibt, wann die einzelnen Predigten der Postillen etwa ursprünglich gehalten und gedruckt worden sind; auch für eine Biographie Luthers ist dies ein schöner Beitrag. Es ist sehr zu wünschen, daß in gleicher Weise die weiteren Bände von Luthers Predigten neu herausgegeben werden möchten und die Verlagshandlung hiezu durch wachsende Theilnahme des Publikums ermuntert werde. Einige wenige untergeordnete Stücke sind in der Erlanger Sammlung noch übersehen und übergangen: ich habe sie an den betreffenden Stellen meines Buches notirt; sie lassen sich leicht nachtragen. Von den lateinischen Schriften sind jetzt die „Opera varii argumenti" mit dem siebenten Bande beendet, und dieser enthält auch die von Luther zu fremden Schriften verfaßten lateinischen Vorreden, welche bisher in keiner Sammlung der lateinischen Werke vereinigt waren und im einzelnen theilweise schwer mehr zu bekommen sind. Möge jetzt auch die Ausgabe der lateinischen exegetischen Schriften fortgesetzt und vollendet werden; an einen sehr wichtigen Bestandtheil, der dazu noch gehört, nämlich an Luthers erste Psalmenauslegung, hat mein Freund Riehm im letzten Heft dieser Zeitschrift erinnert [1]).

gewohnte Pünktlichkeit und Zuverlässigkeit. Seine Schrift ist ein sehr interessanter Beitrag zur Charakteristik jener Periode der Reformationsgeschichte überhaupt.

[1]) Weiteres darüber, von Seidemanns Hand, wird unser nächstes Heft bringen.

Ich wiederhole aber namentlich auch mit Bezug hierauf die vorhin ausgesprochene Mahnung für's theologische Publikum, nicht ohne ein Gefühl der Scham darüber, daß eine solche fort und fort nöthig erscheint.

Daß ich der Biographie Luthers nicht, wie der Gesamttitel des sie in sich schließenden Werkes erwarten lassen könnte, auch „ausgewählte Schriften" beigeben konnte, versteht sich von selbst: auch eine bloße Auswahl hätte ja viel zu umfangreich werden müssen. Auswahlen liegen längst für verschiedene Bedürfnisse vor; und es freut mich, hier auf eine durch ihre Vielseitigkeit besonders ausgezeichnete hinweisen zu können, durch welche der Verleger jener Erlangen-Frankfurter Ausgabe sich ein neues Verdienst erworben hat: „Luther als deutscher Classiker in einer Auswahl seiner kleineren Schriften." Erste Sammlung 1871, weitere 1874.

J. Köstlin.

3.

Die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit, nach den geschichtlichen Zeugnissen und den darüber ergangenen Urtheilen, sowie mit Rücksicht auf Luthers ganze Stellung im Abendmahlsstreit neu untersucht von **Th. Diestelmann,** Pfarrer in Langen bei Fehrbellin. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprechts Verlag, 1874. XII u. 367 SS.

In meiner Biographie Luthers habe ich mich bemüht, alle auf ihren Gegenstand bezüglichen neueren wissenschaftlichen Arbeiten, welche bis zur Vollendung ihres Druckes erschienen, zu benützen, und je nach Umständen mich mit ihnen auseinanderzusetzen. Mit Bezug auf die Schrift Diestelmanns, zu welcher ich hiemit mich wende, war dies nicht mehr möglich. Ich will wenig-

ſtens nicht ſäumen, hier ihren intereſſanten Inhalt zu beſprechen, nachdem ich dort (M. Luther, Bd. II, S. 602) den Gegenſtand, mit dem ſie ſehr eingehend ſich beſchäftigt, in kurzer geſchichtlicher Mittheilung und kurzgefaßtem Urtheil erledigen zu dürfen geglaubt hatte.

Seit der Zeit der kryptocalviniſtiſchen Streitigkeiten iſt auch darüber Streit, was zu halten ſei von der Angabe Hardenbergs, daß nach einer Erzählung Melanchthons Luther vor ſeiner letzten Reiſe nach Eisleben dieſem bekannt habe: „Der Sache vom Abendmahl iſt viel zu viel gethan.“ Melanchthon habe erwidert: „So laßt uns eine Schrift ſtellen, darin die Sache gelindert werde, daß die Wahrheit bleibe und die Kirchen wieder einträchtig werden.“ Hierauf Luther: „Ich habe das oft und vielmals gedacht, aber ſo würde die ganze Lehre verdächtig; ich will's dem allmächtigen Gott befohlen haben; thut ihr auch etwas nach meinem Tode.“ Was ſoll Luther mit einem ſolchen letzten, gleichſam teſtamentariſchen Bekenntniß gemeint haben? Und verträgt ſich die Glaubwürdigkeit der ganzen Angabe mit andern, ganz ſicher conſtatirten Aeußerungen Luthers aus ſeiner letzten Lebenszeit?

Natürlich hat auf das Urtheil der alten und auch noch mancher neuerer Theologen hierüber ihr eigener confeſſioneller Standpunkt und die Neigung, welche ſie für oder gegen eine Verſöhnung zwiſchen den proteſtantiſchen Confeſſionen haben, ganz gewaltig eingewirkt. Gegenwärtig aber ſind wir, denke ich, ſo weit gekommen, daß diejenigen, welche für oder gegen jene Glaubwürdigkeit ſich entſcheiden, ſich nicht etwa im voraus ſchon des Einfluſſes ſolcher Tendenzen verdächtigen dürfen. Wo z. B. der ſtrenge Geſchichtsforſcher Kluckhohn erklärt, daß ſich die ganze Erzählung nach den Regeln hiſtoriſcher Kritik nicht mehr als eine Fabel behandeln laſſe (Dieſtelmann, S. 89), darf man einem Verfechter der Glaubwürdigkeit nicht ſchon jenen Verdacht entgegenbringen. Wo ein Haſe (S. 73) immer noch eine „unbeglaubigte Legende“ ſieht, ſollte ein Gillet (S. 83 f.) nicht ſagen, daß nur Parteiverblendung die wohlbezeugte Aeußerung noch anfechten könne. Wenn ich Dieſtelmanns Ergebniſſen bei voller Anerkennung ſeiner fleißigen und eindringenden Forſchung doch nicht werde zuſtimmen können,

weiß ich gegen jenen Verdacht umsomehr mich gesichert, da ich seine conciliatorischen Wünsche von Herzen theile.

Diestelmann stellt in seinem Werke die erste Angabe Hardenbergs, welche über die fragliche Aeußerung sich erhalten hat, voran und gesellt ihr alle die andern alten Zeugnisse bei, welche in dieser Sache sich vorbringen lassen. Zum erstenmal wird uns dieses gesamte Material ausführlich und klar vorgelegt. Ich komme unten, wo es sich um Feststellung unseres Urtheils handeln wird, darauf zurück.

Nach einer reichhaltigen Uebersicht über die Urtheile und Beweisgründe der bisherigen Theologen und Historiker schreitet er dann dazu, selber den wirklichen Sachverhalt und seine Bedeutung zu untersuchen. Jene Uebersicht gruppirt die Kritiker danach, ob sie die vorangestellten Zeugnisse für Lüge oder Legende halten, oder auf Misverständnis beruhen lassen, oder wenigstens nichtunmögliches darin finden, oder endlich die Wahrheit des Inhalts anerkennen. Für uns möchte bei ihr am interessantesten die Wahrnehmung davon sein, wie die neuere Zeit im Gegensatz zur früheren den vorhin von mir angedeuteten Fortschritt zeigt, daß wenigstens bei einem großen Theil der Forscher ihr Urtheil nicht mehr durch jene Tendenzen sich bestimmen läßt.

In seiner Untersuchung richtet Diestelmann zuerst (S. 91 bis 117) den Blick auf die Wandlungen, welche Luthers eigene Lehre vom Abendmahl durchgemacht habe; hienach soll über „die objective Möglichkeit der fraglichen Aeußerungen Luthers“ geurtheilt werden. Er hebt namentlich hervor Luthers Stellung zur Transsubstantiationslehre, die derselbe anfangs noch bestehen ließ, nachher bald für gottlos, bald nur für einen nicht so sehr wichtigen Irrtum erklärte, zu seiner Ubiquitätslehre, auf welche seine vollständig entwickelte Abendmahlslehre in seinem „Großen Bekenntnis“ vom Jahr 1528 sich gründe und die er hernach doch nicht mehr so vortrage, auch zum Genuß des Abendmahls unter einer Gestalt, den der Reformator anfänglich nicht so wie später für schlechthin verwerflich erklärt habe. In Betreff des zweiten Punktes wird indes zu bemerken sein, daß für Luther doch auch dort der eigentliche Grund für den Glauben an die Gegenwart des Leibes

im Sacrament nicht unser Wissen von jener Ubiquität ist, die er vielmehr nur Einwendungen der Widersacher, welche nach dem Wie und der Möglichkeit der Gegenwart fragen, entgegenhalten will; der eigentliche Grund ist ihm auch dort nur das einfache Schriftwort, dem man glauben sollte, auch ohne das Wie und die Möglichkeit zu verstehen. Wenn Diestelmann weiter hinweist auf frühere Aeußerungen Luthers, wonach viel mehr am Worte, denn am Zeichen gelegen ist, und auf sein Geständnis vom Jahre 1524 hinsichtlich harter Anfechtungen, die sein Glaube an die Gegenwart des Leibes früher innerlich durchgemacht habe, so erinnere ich, daß er doch den Einflüssen solcher Anfechtungen in keiner seiner Schriften Raum gegeben, daß er ferner unter jenen Zeichen doch immer den Leib gegenwärtig gedacht und auch später beim heftigsten Kampf für diese Gegenwart doch den Leib nur als Pfand für diejenige vergebende Gottesgnade angesehen hat, deren man auch schon durch's einfache Wort des Evangeliums im Glauben theilhaftig werden könne. Andererseits füge ich in Diestelmanns Sinn zu jenen Punkten noch einen weiteren, nämlich die Frage nach der Anbetung des im Sacrament gegenwärtigen Leibes: während Luther sie 1523 gegen die böhmischen Brüder in Schutz nimmt und 1545 (vgl. unten) noch bestimmter will, daß man „das Sacrament mit allen Ehren anbeten solle", findet er es sonst keineswegs nöthig, noch angemessen, hievon zu reden.

Das bisher Angeführte spricht nach Diestelmann für die objective Möglichkeit davon, daß die Abendmahlsauffassung Luthers später auch sonst noch sich modificirt habe, wie dies in seiner angeblichen Aeußerung gegen Melanchthon läge. Er stellt dem nun (S. 117—140) gegenüber Luthers schroffes Verhalten zu den Sacramentirern, besonders Karlstadt, Zwingli und Oekolampad, bis zu denjenigen Aeußerungen, welche Luther in diesem Sinne noch kurz vor seinem Ende gethan hat. In der zusammenhängenden historischen Darstellung, welche er hievon gibt, macht er mit Recht darauf aufmerksam, welchen Einfluß die Ausschreitungen und Verkehrtheiten eines Karlstadt im Voraus auch auf Luthers Urtheil über Zwingli und die Ausgestaltung seiner eigenen Lehre geübt haben. Ebenso richtig bemerkt er zugleich die Schwächen der

zwingli'schen Lehre und den „schulmeisterlichen Ton, ja die spöttisch wegwerfende Weise", wie Zwingli, den man so oft blindlings als den milden, versöhnlichen Mann rühmt, gegen Luther geschrieben habe: des Jonas Urtheil, daß in Zwingli agreste quiddam et arrogantulum sei, erscheint ihm nicht unpassend. Meines Erachtens hätte er (S. 131 f.) auch das nicht zugeben sollen, daß Zwingli den Luther zum großen Theil besser verstanden habe, als dieser ihn.

Dann aber will unser Verfasser fragen, ob Luthern darum der Gedanke an eine Einigung mit solchen Gegnern allezeit fremd geblieben sei, oder ob wir bei ihm nicht auch ein anderes Verhalten gegen abweichende Lehrweisen und deren Vertreter wahrnehmen und demnach die fragliche Aeußerung doch psychologisch und ethisch möglich erscheine (S. 141—331). Hier führt er uns ein in sein Verhältnis zu den böhmischen Brüdern, zum schwäbischen Syngramma, zu Butzers Unionsversuchen, zu Melanchthon und Calvin.

Die reiche, gewissenhafte, umsichtige Zusammenstellung des Materials, welches hierauf, und zwar besonders auf Luthers Verhältnis zu dem in wesentlicher Beziehung andersdenkenden, ihm verdächtig gewordenen, ihn fürchtenden und doch stets wieder liebreich von ihm umfaßten Freund und Mitreformator sich bezieht, glaube ich neben der Mittheilung jener im ersten Theil (und in zwei Beilagen) beigebrachten Zeugnisse als das Hauptverdienst unserer Schrift rühmen zu müssen. Benützt und citirt habe ich jenes alles, ein paar Einzelnheiten ausgenommen, auch in meiner Lutherbiographie. Hier aber wird es dem Leser in extenso und in den ursprünglichen Texten vorgelegt, während wir es sonst an verschiedenen Orten zusammensuchen müssen, die nicht alle gleich zugänglich sind. Es drängt sich mir, indem der historische Stoff hier so ausführlich entwickelt wird, nur die Frage auf, ob dies nicht besser in der Weise geschehen wäre, daß der Verfasser, anstatt eine Uebersicht über die Modificationen in Luthers eigener Lehrweise, über seine Polemik gegen die Sacramentirer und endlich über jenes Verhalten zu den böhmischen Brüdern, Butzer, Melanchthon u. s. w. nebeneinanderzustellen, diese verschiedenen

Seiten in eine fortlaufende Darstellung des ganzen Verhaltens Luthers hinsichtlich der Abendmahlscontroverse und Concordienversuche zusammenarbeitete. Das geschichtliche Bild der Entwickelung Luthers, an deren Schlußpunkt die Frage über jenes Gespräch mit Melanchthon zu stehen kommt, leidet darunter, daß die verschiedenen Seiten, welche bei ihr in Wirklichkeit durchweg ineinandergriffen, so getrennt von einander behandelt sind. Der Verfasser besitzt Stoff und zeigt Geschick genug, um die Aufgabe in der angedeuteten Weise zu fassen. Sein Werk hätte so wol noch mehr, als jetzt der Fall sein mag, die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Ausdrücklich sei indes bemerkt, daß es schon jetzt umfassenderes leistet, als viele nach dem Titel erwarten werden.

Einzelne Punkte freilich sind in diesem Hauptabschnitt unserer Schrift zu berichtigen. Ich darf hinsichtlich derselben wohl der Kürze wegen auf die Nachweise in meinem „Luther“ mich berufen. Für den Gegenstand der Schrift im großen haben sie wenig zu bedeuten, gehören jedoch wenigstens ihrem größeren Theile nach zu seiner vollständigen richtigen Beleuchtung.

So darf die „zürnende Vorhaltung“, welche Luther nach S. 145 noch im Jahr 1541 den „waldensischen Brüdern“ machte, nicht auf sie insgemein und auf ihre damaligen Häupter, wie Augusta, bezogen werden, sondern geht wenigstens zunächst nur Solche an, mit welchen damals der Joachimsthaler Pfarrer zu thun hatte: wir sehen nicht, daß auch das Verhältnis zu Jenen damals wieder getrübt worden wäre. — Bei den Cassseler Verhandlungen mit Butzer im December 1534 (S. 169) kennt der Verfasser nicht die wichtigen schriftlichen Erklärungen, welche Butzer von dort aus für Luther gab (vgl. meinen Luther, Bd. II, S. 332). — Die Oberdeutschen, welche 1536 den Convent mit Luther halten sollten, läßt er vorher bis Grimma reisen, wo Luther mit ihnen zusammenkommen sollte, während sie vielmehr auf eigenen Antrieb von Eisenach aus direct zu ihm nach Wittenberg eilten (S. 176; Luther, Bd. II, S. 338). Bei der Wittenberger Concordie macht er das mit Recht bemerklich, daß Luther eine Anerkennung des Genusses des wahren Leibes Christi durch ganz Ungläubige oder Gottlose jenen nicht zugemuthet

und ihnen insoweit eine bedeutsame Concession gemacht habe, nicht aber auch das, daß diese Concordienformel doch (S. 187) von einem wirklichen Genuß durch solche Unwürdige redet, welche das Sacrament „ohne Buße und Glauben" gebrauchen: wir müssen noch stärker, als er es thut (S. 188), betonen, daß jene dort mehr zugestanden, als sie beabsichtigt und die meisten ihrer Auftraggeber gewollt hatten. Das Gespräch Butzers mit Luther in Gotha nach dem Schmalkalder Convent 1537 hat er (S. 195) übergangen. — Der Brief Luthers nach Isny, worin er sich dagegen verwahrt, dem Zwinglianismus nachgegeben zu haben, gehört nicht in's Jahr 1537 (S. 198), sondern in's Jahr 1536 (Luther, Bd. II, S. 638). — Wenn Luther 1537 (S. 246) gegen mediatores Erasmicos schalt, kann er bei diesem Ausdruck nicht die Abendmahlslehre im Auge gehabt haben, sondern nur Abweichungen in der Gnadenlehre nach der katholischen Seite hin (Luther, Bd. II, S. 450). — Diestelmann gebraucht (S. 219, Anm. 61) als Beweis dafür, daß Melanchthon zur Zeit des Jahres 1539 mit seiner veränderten Abendmahlsauffassung gegen Luther nicht zurückgehalten habe, einen Brief desselben an Crato vom März 1559, worin er folgendes erzählt. Er habe einmal vor zwanzig Jahren auf einer Reise dem damals milden und heitern Luther Sprüche der alten Väter angeführt, in welchen Brod und Wein Symbole und Zeichen genannt werden, und habe hinzugefügt, daß es ein neuer Irrtum sei „ponere τοῦ ἄρτου μεταβολὴν καὶ μεταστοιχείωσιν". Luther habe erwidert, es sei verwunderlich, wie in der neueren Kirche ein so großer Irrtum sich habe festsetzen können. Melanchthon fährt fort: repressi me ac mirabar, eum tempore in hac re moveri, cum in aliis non moveretur. Allein jene Worte Melanchthons haben ja, soweit er in ihnen sich aussprach, deutlich nur gegen die von Luther längst und nur nicht immer gleich scharf verworfene katholische Transsubstantiationslehre sich gerichtet und Luther hat sie ganz deutlich nur in dieser Richtung aufgefaßt; hienach sind sie vielleicht auch erst aus Anlaß der Verhandlungen mit den Katholiken im Jahr 1540 gesprochen worden, — etwa damals, als Luther während des hiezu bestimmten Hagenauer Conventes mit dem aus

schwerer Krankheit erretteten Melanchthon froh und heiter von Weimar nach Eisenach reiste (Luther, Bd. II, S. 516). Jene Aussprüche der Väter ließ auch Luther gelten, nur daß er sie, wie auch Melanchthon in jenem Briefe (Corp. Ref. IX, 785) bemerkt, in seinem Sinne deutete; und auch Melanchthon nahm die Zeichen nie für bloße Zeichen (vgl. auch noch in jenem Brief pag. 786). Bedeutsam ist nur so viel, daß Luther in jenem Augenblick einen Verdacht, daß Melanchthon über die katholische Lehre hinaus auch nach seiner eigenen ziele, keinen Raum gab. Bedeutsam aber ist nicht minder für Melanchthon, daß dieser sogar in einem für ihn so günstig scheinenden Moment keine weitergehende Aeußerung wagte: „repressi me", sagt er. Gerade für seine große Zurückhaltung sehe ich hier einen Beweis. — Hinsichtlich des gespannten Verhältnisses Luthers zu Melanchthon im Jahr 1544 geht Diestelmann viel zu weit, ja geradezu irre, indem er ihn mit Amsdorf den Plan zu einem Verhör feststellen läßt, das mit Melanchthon und Cruciger vorgenommen werden sollte (S. 272f.). Denn wir wissen zwar, daß in Wittenberg neben andern Gerüchten auch das aufkam, daß jenen beiden ein solches Verhör bevorstehe; aber wir finden keine Spur davon, daß Luther wirklich darauf hingearbeitet oder mit Amsdorf darüber sich besprochen hätte, und überdies hat auch nach Peucers Angaben, die freilich an sich nicht sehr zuverläßig sind, Luther in jenem Jahre das Dreinfahren Amsdorf vielmehr zurückgewiesen (S. 27, Anm. 6). — Nicht zu begründen ist weiterhin (S. 266) die Angabe, daß die endliche Abschaffung der Elevation in Wittenberg besonders auf Melanchthons Betrieb erfolgt sei. Dafür fehlt ein Beweis, und Melanchthons sonstiges Verhalten läßt ein Betreiben der Sache durch ihn durchaus nicht erwarten (Luther, Bd. II, S. 449. 567). — Die Sätze Luthers, nach welchen, wie ich oben erwähnte, das Sacrament angebetet werden sollte und in welchen er ferner die Zwinglianer und alle den leiblichen Genuß des Leibes Christi leugnenden Sacramentirer aus der Kirche ausschließt, sollen nicht erst nach Luthers Tod in seiner Tasche sich gefunden haben (S. 59), sondern gehören zu den im Jahr 1545 von ihm publicirten Thesen gegen die Löwener Theologisten

(Luther, Bd. II, S. 595f.). — Zu streng wird Ratzeberger (S. 30) als unzuverläßig verurtheilt aus Anlaß einer Angabe, nach welcher Luther vor seinem Tod in Eisleben einen gewissen Rothe mit Mahnungen an Melanchthon wegen einiger Punkte in seinen Locis beauftragt haben sollte. Ratzeberger, dessen Worte Dieſtelmann lateinisch aus Seckendorf anführt, tritt nicht geradezu für die Richtigkeit der Angabe ein, sondern drückt sich (Handschriftliche Geschichte Ratzebergers ꝛc., S. 139) vorsichtiger aus: „Man will für eine beständige Wahrheit sagen“ u. s. w. — In Betreff Calvins irrt der Verfasser, indem er seine Institutio zuerst im Jahr 1534 erscheinen läßt (S. 224). Durch die neueren Untersuchungen ist festgestellt, daß die Ausgabe vom Jahr 1536 die erste war.

Den Hauptzügen nun, in welchen Luthers Verhalten nach jenen verschiedenen Seiten hin gemäß dem reichen Inhalt dieses Abschnittes sich darstellt, stimme ich bei; ich habe dafür, wie auf meine Biographie Luthers, so auch schon auf meine Schrift: „Luthers Theologie“ zu verweisen. Die Behauptung H. Schmids, daß Luther „nie eine Concordie einzugehen gedacht habe unter andern Bedingungen als denen der Uebereinstimmung mit seiner Lehre“, ist hiernach, wie S. 344 gesagt wird, nur richtig mit Hinzufügung der Einschränkung: „in dem, was er in seiner Lehre als Hauptsache ansah“. Nicht bloß bei seinen Mitkämpfern, den Verfassern des Syngramma, sondern auch bei den anfangs von ihm beargwohnten böhmischen Brüdern hat Luther sich mit einer solchen Anerkennung des im Sacrament wahrhaft gegenwärtigen Leibes als der Hauptsache begnügt, bei welcher eine manducatio oralis und indignorum nicht gelehrt wurde. Und auch seinen früheren Gegnern beließ er in der Wittenberger Concordie, wo er ihnen ihre äußersten Zugeständnisse abgewann, noch jenen Vorbehalt in Betreff der ganz Ungläubigen und Gottlosen (impiorum), wornach in ihrer Auffassung der real gegenwärtige Leib doch nicht mit dem Mund von allen Abendmahlsgästen, sondern immer noch nur durch einen gewissen Glauben genossen wurde, wenngleich ohne den wahren, seligmachenden, bußfertigen Glauben auf Seiten der Unwürdigen. Er hat ferner gegen den Hauptvermittler dieser Ober-

deutschen, nämlich Butzer, dem er nachher (1544) wegen des Cölner Reformationsentwurfs heftig zürnte, doch laut seines Briefs an die Venetianer im November 1545 keinen Verdacht mehr hegen wollen. In eine Classe mit den Oberdeutschen fiel ihm ohne Zweifel auch Calvin: wir haben keinen Grund, auch an derjenigen günstigen Aeußerung Luthers über ihn zu zweifeln, welche (S. 326ff.) aus der Osterzeit 1545 überliefert ist, nur daß wir (was Dieftelmann unbeachtet läßt) nicht wissen, wie viel Luther damals in dem Buchladen, wo er Calvin's Buch „de coena" fand und die Aeußerung that, von demselben gelesen hat. Immer aber müssen wir mehr, als bei Dieftelmann geschieht, im Auge behalten, daß Luther bei allen versöhnlichen Schritten von solchen Momenten seiner eigenen Abendmahlslehre, deren strenge Annahme er den andern erließ, wie von der manducatio oralis und impiorum, darum doch seinerseits nie wich und vielmehr auch die andern gern friedlich dazu noch weiter gefördert hätte.

Ganz anders ist und bleibt sein Verhältnis zu Zwingli und zu den Zürichern, soweit er sie der zwingli'schen Lehre zugethan sieht. Diesen nähert er sich in den Jahren 1536—1538, wie auch Dieftelmann (S. 201) erkennt, nur deshalb, weil er der guten Meinung ist, daß sie von jener Lehre in der oben bezeichneten Hauptsache abgegangen seien. Sobald er sich darin getäuscht findet, zeigt er gegen sie nur neue und vermehrte Schärfe. Es verschlägt hiegegen gar nichts, daß er, wie Dieftelmann S. 203 sagt, dennoch eine Zeit lang sich dazu verstanden habe, ihnen „unter bestimmten Voraussetzungen und Forderungen, doch auch unter erheblichen Zugeständnissen von seiner Seite" Gemeinschaft zu gewähren. Denn die Voraussetzungen waren nie geringere, als die eben vorhin ausgesprochenen, und die eigenen Zugeständnisse nie größere, als das, daß er bei ihnen neben einer mit dem Zwinglianismus brechenden Anerkennung der wahren Gegenwart des Leibes Christi von Erklärungen über jene manducatio oralis absehen wollte. Und bei jener Schärfe verharrt er nun nach allen sichern Zeugnissen bis zu seinem Lebensende unveränderlich. Da haben wir (was bei Dieftelmann zum Theil nur ungenügend wiedergegeben ist) seine heftigen Worte gegen die Schweizer Sacra-

mentsfeinde im Brief an die Venetianer vom Juni 1543, sein bekanntes „kurzes Bekenntnis vom Sacrament“ 1544, sein zweites, oben angeführtes Schreiben nach Venedig, worin er, während er von Butzer jetzt nur gutes denken will, die zwingli'schen Argumente auf den Teufel zurückführt, eine wiederholte Ankündigung der Absicht, noch einmal gegen diese Sacramentirer ein Buch herauszugeben, ein gemeinsames Gutachten der Wittenberger Theologen gegen jedes politische Schutzbündnis mit den Schweizern trotz der von Seiten des Kaisers drohenden Gefahr, die Aufnahme der oben erwähnten Sätze über die Sacramentsschänder und den Genuß und die Anbetung des wahren Leibes Christi unter die Thesen gegen die Löwener 1545, und seinen Brief an Probst vom 17. Januar 1546, nach welchem er eigens beabsichtigt hat, die Schweizer zu erzürnen, und den Mann selig preist, der nicht wandelt im Rathe der Sacramentirer, noch sitzt, wo die Züricher sitzen. Alle diese Kundgebungen sind ebenso klar, wie geschichtlich sicher, und keinerlei anders geartete ist zwischen sie hinein zu vernehmen. Eine nicht sichere Tradition ist sodann, daß Luther damals erklärt habe, man sollte die Professoren über's Abendmahl examiniren (S. 64. 307). Aber nicht zu beseitigen ist wiederum das Zeugnis der letzten Predigten Luthers: der Wittenberger vom 17. Januar mit ihrem Ausfall auf die Sacramentsschwärmer und die Teufelsbraut Vernunft (S. 28), der Haller vom 26. Januar mit ihren Worten gegen die schweizer Sacramentschänder und niederländischen Wiedertäufer (Erl. Ausg. 16, 127) und zweier Eislebener, in welchen wieder die Sacramentirer, Wiedertäufer, Rottengeister u. s. w. neben einander genannt sind (Erl. Ausg. 16, 247. 265). Vergebens will Diestelmann (S. 134f.) das Zeugnis jener Wittenberger Predigt damit verdächtigen, daß ihr Herausgeber Tucher (1549) sie „tendenziös behandelt habe“; den Adiaphoristen zur Zeit des Interims wollte Tucher (S. 135) sie entgegenstellen, mit den Sacramentirern hatte er damals nichts zu schaffen; und wie trefflich stimmt der Ausfall auf diese mit jenem Brief Luthers vom gleichen Tage. Die Eislebener Predigten aber erschienen 1546 — „zugerichtet“ durch Cruciger, den Diestelmann selbst als Freund Melanchthons kennt, und

wenn die Verfaſſer der Hiſtorie über den Sacramentsſtreit über ihr Datum nicht klar waren, ſo beweiſt dies natürlich nichts gegen ihre Authentie (Dieſtelmann ſcheint S. 136 ganz überſehen zu haben, durch wen ihr Inhalt auf uns gekommen iſt).

In Betreff Melanchthons endlich zeigt Dieſtelmann ſchön, wie bei Luther die Liebe zu ihm nach allen Spannungen und Trübungen immer wieder die Oberhand erhält. Aber dafür, daß Melanchthon je ſeine abweichenden Meinungen Luthern darzulegen gewagt hätte, hat auch er keine Beweiſe gegeben, vielmehr nur für eine ungemeine Aengſtlichkeit, welche derſelbe in dieſem Handel ſtets ihm gegenüber fühlte. Melanchthon bebt ſchon 1537, als er von Schenk wegen Zulaſſung der communio sub una specie und von Cordatus wegen ſeiner Heilslehre angegriffen und zugleich Luthern wegen zwingli'ſcher „Phantaſien" verdächtig war, viel mehr als er, wie der Erfolg zeigte, es einem Luther gegenüber nöthig hatte; ähnlich und noch mehr bei jenem Zorn Luthers über den Cölner Reformationsentwurf; endlich wieder beſonders dann, als Luther ſein Kurzes Bekenntnis und jene Artikel gegen die Löwener, Bullinger aber eine Züricher Gegenſchrift gegen jenes Bekenntnis erſcheinen ließ. Zu einer Erklärung ſeinerſeits kam Melanchthon allerdings bei dem zweiten hier genannten Anlaſſe, aber, wie er ſelbſt berichtet, nur zu der, daß er immer die Synekdoche vertreten habe, durch welche Redeform bekanntlich Luther die Abendmahlsworte deutete, und daß nach ſeiner Meinung dann, wenn Brod und Wein genommen werde, Chriſtus wahrhaft zugegen ſei und uns zu ſeinen Gliedern mache, außerhalb der Nießung jedoch der Sacramentscharakter aufhöre (was bekanntlich auch Luther nie beſtritt) [1]). — Mit jener dritten Veranlaſſung treten wir wieder dem Lebensende Luthers nahe. Ich erwähne dazu noch mit Dieſtelmann (S. 293), daß es damals gar hieß, Luther wolle noch einen neuen, von ſeinen Anhängern zu unterſchreibenden Artikel über das Abendmahl aufſtellen, und, was Dieſtelmann nicht hervor-

1) S. 280. Seine Erklärung hat ſich auf die Kölner Schrift bezogen, vgl. Luthers Briefe, Bd. V, S. 670, was Dieſtelmann nicht bemerkte.

hebt (vgl. indes S. 304), daß Melanchthon laut seiner Briefe an Veit Dietrich damals besonders wegen jener Frage über die Anbetung des Sacramentes bekümmert war (Luther, Bd. II, S. 596). Da wagte nun im Frühjahr 1545 Melanchthon nicht einmal einen an sich ganz unverfänglichen Brief Calvins an Luther diesem zu übergeben (S. 325; Luther, Bd. II, S. 591). Hinsichtlich der Frage über das Sacrament und besonders dessen Anbetung bekennt er am 13. September 1545 dem Dietrich (S. 304): „Multa praetereo et contanter ad causas accedo.“ Am 13. December 1545 berichtet über ihn Cruciger (S. 306): „Omnino negat de hoc negotio vel verbum cum eo (Luthero) commutandum esse.“ Dürften wir von seinem Hausfreund und späteren Schwiegersohn Peucer auf ihn zurückschließen, so hätte er auch geargwöhnt, daß seine Sendung zum Regensburger Colloquium zu Anfang des Jahres 1546 durch Luther aus Verdacht gegen seine Rechtgläubigkeit in der Abendmahlslehre hintertrieben worden sei (S. 310). — Luther allerdings erweist sich ihm damals wieder sehr freundlich, spendet ihm öffentlich hohes Lob, lädt ihn an seinem letzten Geburtstag und auch noch am 20. Januar 1546 zu Tisch, hält ihn aus aufrichtiger persönlicher Fürsorge von Regensburg zurück u. s. w. Aber auch er kann ein Gespräch mit ihm über die difficile Abendmahlsfrage laut jenen Briefen nicht versucht haben.

Ist nun in dieser Situation vor Luthers am 23. Januar 1546 erfolgter Abreise über Halle nach Eisleben die fragliche Aeußerung, von der wir ausgegangen sind, möglich?

Diestelmann findet sie durch die von ihm vorgelegten Zeugnisse sichergestellt und in sich gar nicht unwahrscheinlich. Luther hat in ihr ihm zufolge zugestanden, daß er über das rechte Maß würdiger Behandlung der vertretenen Sache und der bekämpften Personen weit hinausgegangen sei, und hat anerkannt, daß der Gewinn kirchlicher Eintracht durch übereinstimmendes Bekenntnis derjenigen wesentlichen Wahrheit, um die es bei dieser Sache vor allem sich handle, ein großes Gut sein würde. Melanchthon sodann hat an eine gelinde Schrift gedacht, welche, als zur Kirchengemeinschaft gehörig, nur die Anerkennung jenes durch den Glauben

bedingten realen geiſtlichen Genuſſes des wahren Leibes Chriſti hinſtellen möchte, und hiemit Luthern nur einen im Intereſſe der Kirche zu übenden Act der Selbſtverleugnung zugemuthet, von welchem er ſich vor allem die Beſeitigung des den Zürichern durch Luthers kurzes Bekenntnis gegebenen Anſtoßes verſprechen mochte. Luther jedoch hat Grund gehabt, nicht ſelbſt den Schritt zu thun, vielmehr, wie ſeine Aeußerung beſagt, einem Melanchthon die Bahn zu weiteren Verſtändigungsverſuchen offen zu laſſen. Dies das Ergebnis unſeres Verfaſſers.

Aber wie weit reicht in Wahrheit die Kraft jener Zeugniſſe?

Feſt ſteht als Grundlage die in ihrer Lauterkeit nicht anzufechtende Ueberzeugung Albert Hardenbergs davon, daß er, wie er laut ſeiner ſpäter von ihm geſchriebenen Denkwürdigkeiten vor Bremer Bürgermeiſter und Rathsherren 1556 betheuerte, jene Aeußerungen, die er hier deutlich wiedergibt, aus Melanchthons Mund vernommen habe [1]). Ganz gleich lautet ſein Zeugnis auf einem in Urſins Werken befindlichen lateiniſchen Manuſcript Hardenbergs, wo Luthers Aeußerungen lateiniſch und deutſch ſtehen (für „viel zu viel gethan“ nur: „nimium factum“). Dort hat Hardenberg berichtet, daß der Bremer Domherr Herbert von Langen Melanchthons Angabe mit ihm vernommen habe. Dieſtelmann verweiſt dafür paſſend auf einen Beſuch, welchen die beiden 1554 dem Melanchthon gemacht haben. Langen beſtätigte dann dem Bremer Rath Hardenbergs Ausſage. Für uns jedoch bleibt bei aller Anerkennung von beider Ehrlichkeit die Frage, wie weit ihre Erinnerung und ſchon ihre erſte Auffaſſung klar und ſicher war, und auch für den Fall, daß ſie Melanchthons Angabe ganz richtig wiedergegeben haben ſollten, noch die weitere, ob nicht in Melanchthons eigener Auffaſſung und Erinnerung durch einen innern Vorgang, der bekanntlich auch bei ehrlichen Menſchen oft genug vorkommt, aus Luthers Worten mehr geworden

---

1) In Folge eines bedauerlichen Verſehens ſetzte ich in meinem „Luther“, Bd. II, S. 602 die Betheuerung „zwanzig“ Jahre nach Luthers Tod, vgl. dagegen ſchon meine „Theologie Luthers“, Bd. II, S. 227.

ist, als sie ursprünglich meinten und besagten: der Vorhalt, daß wir ihn zu einem Betrüger machen würden (vgl. S. 43. 82), trifft uns damit noch gar nicht.

Natürlich wünschten wir womöglich auch ein Zeugnis direct aus Melanchthons Mund oder wenigstens noch Zeugnisse irgendwelcher anderer Personen, die gleiches von ihm vernommen hätten.

In dieser Beziehung aber kann ich nun nichts von allem dem, was Dieſtelmann vorträgt, wirkliches Gewicht beimessen als einem von Hardenberg citirten, an ihn gerichteten Brief des Magister Schlongrabe, welchen der Bremer Rath 1556 an Melanchthon selbst geschickt hat. Darin hieß es (S. 12), daß Melanchthon gesagt habe: „Was Doctor Albertus Euch gesagt hat, das ist wahr; ich werde es, ob Gott will, nimmermehr verneinen, und wo nicht eher, gedenke ich doch in meinem Testament einstmals Zeugnis davon zu geben.“ Dies ist gewichtig. Allein zu gleicher Zeit muß sehr befremden, daß Melanchthon damals dem Bremer Rath durchaus kein in die Sache eingehendes Zeugnis ablegte, daß seine in der nächsten Zeit an Hardenberg gerichteten Briefe der Sache nicht gedenken, und daß Hardenberg im Jahr 1563 oder 1564, wo er für seine Angabe den Schlongrabe'schen Brief citirt, durchaus kein weiteres Zeugnis Melanchthons beizubringen hat.

Zeugnisse weiterer Personen dafür, daß Melanchthon das fragliche Gespräch mit Luther erzählt habe, theilt dann zwar Dieſtelmann mit. Aber ich kann in ihnen nichts weniger als Beweise dafür finden, daß die Erzählung jemals auch noch von Andern aus Melanchthons Mund vernommen worden ist, sondern sie sind alle unselbständig und nur auf jenes einzige Zeugnis Hardenbergs von jener einzigen, ihm zutheil gewordenen Erzählung zurückzuführen.

Das Zeugnis des Aleſius (S. 19) zeigt bis in die einzelnen deutschen und lateinischen Ausdrücke hinein so wenig Verschiedenheiten vom Texte jenes Hardenberg'schen Manuscripts, daß ich darin gar keinen Beweis für seine Selbständigkeit sehen, sondern es nur von diesem selbst herleiten kann, während, wenn die Uebereinstimmung hiemit nicht so in die Augen spränge, am nächsten nur die Annahme läge, daß Aleſius aus einer münd-

lichen Mittheilung ebendesſelben Hardenbergs geſchöpft habe, der 1554 nach jenem Beſuch bei Melanchthon auch ihn in Leipzig beſucht hatte. Wenn Aleſius von testes multi redet, ſo wäre doch erſt noch zu beweiſen, daß er mehr als drei, nämlich Hardenberg, Langen und Schlongrabe hat (vergl. unten, über Urſinus).

Ein Recht, den Bremer Bürgermeiſter von Büren als Zeugen neben Hardenberg und Langen anzuführen, ergibt ſich nirgends. Auch ihm hat erſt Hardenberg 1556 die Sache erzählt. In einer Angabe Bürens hören wir dann zum erſtenmal (S. 13), daß Melanchthon ſelbſt das fragliche Bekenntnis Luthers („Es iſt zu viel gethan" u. ſ. w.) durch Hinweis auf die Schriften der alten Väter, die mehr auf Seiten der Gegner zu ſtehen ſchienen, provozirt habe, was nun Dieſtelmann gleichfalls für geſchichtlich acceptirt. Davon aber weiß Hardenberg nichts; es widerſpricht direct der Angabe des Aleſius, nach welcher Luther „sponte in haec verba prorupit"; es verträgt ſich ſchlechterdings nicht mit dem ganzen ſonſtigen oben charakteriſirten Verhalten Melanchthons. Die Entſtehung dieſer Zugabe der Ueberlieferung erklärt ſich ſehr leicht aus dem Gewicht, das für Melanchthon jene Väter gehabt haben, zeigt aber auch, wie leicht eine ſolche Erzählung unverſehens ſich weitergeſtalten konnte.

Urſinus, im Jahr 1566, hat eben dieſe Zugabe noch weiter ausgeführt und läßt gar den Melanchthon ausdrücklich die Züricher dem Luther als Leute bezeichnen, deren Lehre der Lehre der Väter näher ſtehe als die lutheriſche. Mit großem Nachdruck pflegt er ferner von „vielen" ehrenwerthen Männern zu reden, denen die Sache längſt bekannt geweſen ſei, und die er nur aus gewiſſen Gründen noch nicht nennen wolle; als ſie aber endlich genannt werden, ſind es nur Hardenberg, Langen, Schlongrabe und Büren!

Die Ueberlieferung ſchritt ſchnell noch weiter. Dem Kurfürſten Friedrich war, wie ein Brief von ihm 1565 zeigt, gar bezeugt worden, daß Luther nicht bloß ſein „zuviel thun" bekannt, ſondern darum auch „fleißig um Verzeihung ſeiner Sünden gebeten und zu Gott gerufen habe."

Das iſt der Stand der Zeugniſſe. Wie iſt es möglich, daß

Melanchthon sonst nirgends unter seinen Freunden eine Spur seiner hochwichtigen Erzählung hinterlassen hat? Weshalb er nicht öffentlich mit ihr auf den Plan trat, sucht Diestelmann zu erklären, — meines Erachtens schon dies schwer genug. Aber warum schweigt Melanchthon davon auch in den vertrauten Briefen an Freunde? warum in Briefen, wie z. B. dem oben angeführten, von Diestelmann öfters benützten an Crato, wo es galt, Freunde über Abweichungen von der streng lutherischen Abendmahlslehre zu beruhigen? In der That, auch wenn keine inneren Gründe gegen die fraglichen Aeußerungen vorlägen, müßte sich schon hiernach die Vermuthung aufdrängen, mit ihnen verhalte es sich doch nicht ganz so, wie Hardenberg aussprechen zu können glaubte, und Melanchthon selbst habe wohl, als ein wichtiger Gebrauch von ihr gemacht werden sollte, in seiner Erinnerung an die Worte Luthers sich nicht sicher genug gefühlt. Mir wenigstens sind die Bedenken, die mir sein Schweigen schon bisher erregt hatte (Luther 2, 602), durch Diestelmanns ausgedehnte Mittheilungen nur noch gesteigert worden.

Die inneren Schwierigkeiten aber werde ich nach dem oben gegebenen Ueberblick über die Zeit, in welche die Aeußerungen fallen sollten, nicht erst lang auseinandersetzen müssen.

Man mag über den Einfluß wechselnder Stimmungen bei Luther noch so viel sagen: bei seinen Verhandlungen über eine Concordie im Sacramentsstreit hat er jedenfalls, soweit wir sehen, immer nur aus langer, tiefer Ueberzeugung heraus gehandelt, und dann bei seinen Schriften treu beharrt, wofern er nicht von der andern Seite her sich getäuscht glaubte.

Wie sollten wir nun jene Aeußerungen Luthers verstehen? So, wie sie von Hardenberg samt der Aeußerung Melanchthons mitgetheilt werden, erscheinen sie als Zugeständnis den Zürichern und gleichgesinnten andern Schweizern gegenüber; denn nur mit diesen war damals das Band zerrissen, das Melanchthon zwischen den Kirchen wiederhergestellt wünschte. Aber daß Luther nach seinen Erklärungen über sie vom 17. Januar, die mit denen der vorangegangnen Jahre Eine ununterbrochene Reihe bilden, zwischen dem 18. und 23. Januar sein Unrecht im Verhalten ihnen gegenüber

erkannt und bekannt, und, während dies ſicherlich nur durch die tiefſte Kriſis in ihm möglich geweſen wäre, dann doch vom 26. Januar an gegen die „Sacramentsſchänder", unter welchen die Zuhörer nur eben jene verſtehen konnten, in der oben bezeichneten Weiſe weiter gepredigt hätte, — das iſt und bleibt, wenigſtens nach meiner Kenntnis Luthers, unmöglich. Und was hätte er denn in ſachlicher Beziehung ihnen gegenüber zurückzunehmen geneigt ſein ſollen? etwa die Lehre von der Ubiquität (S. 51. 352)? aber dieſe ſehen wir ja in den damaligen Streit gar nicht mehr hereingezogen; oder etwa die Forderung, eine manducatio oralis anzuerkennen, und vielleicht gar auch noch gewiſſe, Jenen anſtößige Sätze der Wittenberger Concordie, um ihnen ganz beſtimmt nur die Anerkennung eines realen geiſtigen Genuſſes zuzumuthen? aber Luther war ja bei ihnen völlig daran verzweifelt, daß es ihnen mit einem vollen Genuß überhaupt irgendwie Ernſt ſei.

Man möchte vermuthen, das fragliche Geſpräch ſei in jene früheren Jahre zurückzuverlegen, wo Luther auf die Wege der Verſöhnung einging und theilweis die Hoffnungen Melanchthons übertraf. Hätte jedoch Hardenberg in dieſer Hinſicht den Melanchthon misverſtanden, ſo wäre ſchwer ein Grund zu erſehen, weshalb dieſer nicht mit Bezug darauf ihn berichtigt hätte.

Möglich könnte man die Sache im Januar 1546 wol etwa in folgender Weiſe denken. Luther habe, bei ſeinem ſtrengen Zeugnis gegen die Schweizer Sacramentirer verharrend, doch jetzt auch an Gutgeſinnte gedacht, welchen manche ſeiner Worte Beſorgnis erregten, als ob er jetzt ſie über die Wittenberger Concordie und über ſeine eigene bisherige Lehre noch weiter hinaus nöthigen wollte. Er habe den Eindruck bemerkt, den ſein neuer Satz von Anbetung des Sacraments auf ſie gemacht, von jenem Gerücht gehört, als ob er einen neuen Artikel aufſtellen wollte, namentlich dem Melanchthon, für den er gerade jetzt auch ſonſt zarte Fürſorge zeigte, die innere Noth und Bekümmernis angefühlt (vergl. dazu Dieſtelmann, S. 355). Solchen Wirkungen ſeiner neueren Kundgebungen auf Seiten der Seinigen habe er umſomehr wehren wollen, je entſchiedener er einen vereinten Kampf aller wahrhaft Gläubigen gegen jene Unverbeſſerlichen gewünſcht habe. Aber

dann kann er dort nicht in so allgemeiner und eben hiemit so misdeutsamer Weise geredet haben, wie jetzt seine Aeußerungen bei Hardenberg erscheinen und wie sie wirklich auf Hardenbergs Referat hin im spätern Sacramentsstreit gebraucht worden sind. Wir müssen so darauf zurückkommen, daß von Hardenberg und vielleicht schon von Melanchthon mehr aus ihnen gemacht worden ist, als in Wahrheit aus ihnen zu machen war, und im Uebrigen uns begnügen, bei bloßen Vermuthungen stehen zu bleiben.

Vor zwölf Jahren, in meiner „Theologie Luthers", urtheilte ich (bei Diestelmann S. 87): Hardenbergs Erzählung lasse sich nicht mehr als eine bloße Erfindung abfertigen (was ich, wie man sieht, auch jetzt nicht thue); daß Luthers Stimmung in Gedanken an sein nahes Ende sich noch einmal merkwürdig gewandelt haben sollte, dürfe man nicht für unmöglich erklären; dennoch wage ich nicht, den sicheren Aeußerungen Luthers so ganz anders lautende an die Seite zu stellen, welche in der Erinnerung der Zeugen leicht wenigstens an Genauigkeit eingebüßt haben können. Mein fortgesetztes Studium von Luthers Charakter und Verhalten hat mich seither nur immer mehr dahin geführt, wenigstens eine solche Wandlung, wie man sie dort nach Hardenbergs Referat bei ihm annehmen sollte, bei jenem Stand der Zeugnisse ganz entschieden zu bestreiten. — Indem ich schließlich nochmals sowol der fleißigen, verdienstvollen Arbeit, als der Gesinnung unseres Verfassers alle Anerkennung bezeuge, muß ich doch auch heute bei dem Satz meiner Lutherbiographie bleiben: die Hardenberg'sche Angabe könne nur darauf ruhen, daß entweder ein früheres Wort Luthers irrtümlich in diese seine letzte Zeit verlegt oder ein Wort aus dieser Zeit weit übertrieben und unrichtig bezogen worden sei.

J. Köstlin.

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1874.

Im vergangenen Jahre hatten Directoren zwei deutschen Abhandlungen über die socialen Bewegungen dieser Zeit einen Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt und die Verfasser um die Erlaubnis zur Oeffnung ihrer Namenbillete ersucht. Darauf hat sich als Verfasser der Abhandlung mit dem Sinnspruch: „So ein Glied leidet" u. s. w. der Herr **W. Höchstetter,** Director der höheren Töchterschule zu Lahr (Baden), und als der der anderen mit dem Motto: „Die menschlichen Dinge haben wir" u. s. w. der Herr **J. U. Oschwald,** Dekan, Pfarrer zu Marthalen (Canton Zürich, Schweiz) bekannt gemacht. Beide Arbeiten sind jetzt herausgegeben und machen zusammen den sechsten Theil der fünften Serie der Werke der Gesellschaft aus.

Directoren haben in ihrer Herbstversammlung am 21. Sept. 1874 und folgenden Tagen die Abhandlungen, welche zur Lösung von vier im Jahr 1872 ausgeschriebenen Preisaufgaben vor dem

15. December 1873 eingesandt waren, der Beurtheilung unterzogen. Es waren ihrer acht. Eine neunte Abhandlung über die Anerkennung des Rechtes eines jeden Menschen auf Freiheit des Gewissens, gleichfalls vor diesem Datum eingegangen, wird erst im folgenden Jahre beurtheilt werden, nachdem die zur Einsendung bestimmte Zeit (15. December 1874) verstrichen sein wird.

Für die Preisaufgabe:

„In Rücksicht auf das letzte Concil in Rom verlangt die Gesellschaft:

Eine Geschichte des Begriffes der päpstlichen Unfehlbarkeit in seinem Ursprunge und seiner allmählichen Entwickelung zum Dogma, nebst Nachweisung der muthmaßlichen Folgen davon zumal für die römische Kirche selbst."

waren zwei Arbeiten eingegangen, eine holländische mit dem Motto: „Consuetudinis magna vis est", und eine deutsche mit dem Spruch: „Einer ist euer Meister, Christus".

Ueber die erste wurde allgemein ein sehr ungünstiges Urtheil gefällt. Sprache und Stil waren unordentlich, der Plan und die Vertheilung äußerst fehlerhaft. Der Verfasser war offenbar nicht wissenschaftlich gebildet und nicht berufen, diesen Gegenstand zu behandeln. Er hatte einen irrigen Begriff von der päpstlichen Unfehlbarkeit, die Geschichte desselben nicht unterschieden von der der allmählichen Entwickelung der päpstlichen Macht, und demnach einer Menge Thatsachen Erwähnung gethan, welche nicht zur Sache gehörten. Auch die Nachweisung der muthmaßlichen Folgen des vaticanischen Concils war äußerst unerheblich. Von einer Preiszutheilung konnte daher keine Rede sein.

In jeder Hinsicht, mit Ausnahme jedoch der Gedrängtheit, zeichnete sich die zweite Arbeit vor der ersten aus. Um so viel mehr that es daher Directoren leid, daß dieselbe ihrer Unvollständigkeit wegen nicht in Betracht kommen konnte. Es fehlten an dem dritten Theile nicht weniger als vier Abschnitte, gerade diejenigen, in welchen der Verfasser den Einfluß des Jesuitismus,

die Erhebung der päpstlichen Unfehlbarkeit zum kirchlichen Dogma und die Folgen davon hatte behandeln wollen. In der Absicht, dem verdienstlichen Verfasser Gelegenheit zu geben, sobald als möglich seine Arbeit in andrer Weise zu verwerthen, veröffentlichten Directoren schon im Frühjahre mittelst der „Protestantischen Kirchenzeitung" ihren Beschluß, dem Verfasser die eingesandte Arbeit zurückzuschicken, wenn er sich an den Secretär der Gesellschaft wendete. Dieser Bericht scheint jedoch nicht zu seiner Kenntnis gelangt zu sein und wird daher jetzt hier wiederholt.

Zur Lösung der Preisaufgabe:

„Da n dem letzten halben Jahrhunderte die christliche Mission unter Heiden, Muhammedanern und Juden sich so sehr ausgebreitet hat, von vielen aber gegen sie eingewandt wird, daß das Christentum sich nicht für alle Völker eigene, von anderen, daß wenigstens eine beträchtliche Abänderung der bisherigen Methode nöthig sei, so fragt die Gesellschaft:

Was lehrt die Geschichte der Mission in Betreff der Bestimmung und Fähigkeit des Christentums, die allgemeine Weltreligion zu werden? Und welchen Einfluß muß die bisher gemachte Erfahrung künftighin auf die Methode der Mission haben?" —

waren drei Abhandlungen eingegangen.

Die erste, eine deutsche mit dem Sinnspruch: *ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν*, war nicht ohne Talent verfaßt, zeugte von lebendiger Theilnahme an der Missionssache und enthielt manche beherzigenswerthe Bemerkung. Was sich aber aus dem kleinen Umfange schon vermuthen ließ, das erhielt seine Bestätigung bei der Erwägung des Inhaltes. Der Preisbewerber hatte sich die Aufgabe zu leicht gemacht, keine wissenschaftliche Beweisführung versucht, sondern eine populäre Betrachtung angestellt und daher den Anforderungen der Preisaufgabe nicht entsprochen. Folglich mußten Directoren, wie sehr sie auch wünschten, daß die Ideen des Verfassers in weitem Kreise Eingang finden möchten, auf Ertheilung eines Preises verzichten.

Derselbe Beschluß wurde gefaßt in Bezug auf die zweite, eine holländische mit dem Motto: „Het koninkryk der hemelen is gelyk aan zuurdeeg enz.“ Directoren gaben dem Verfasser gern das ihm gebürende Lob für seine Belesenheit und warme Theilnahme an der Mission. Auch fanden sie in der Arbeit viele wichtige historische Einzelheiten und gute Bemerkungen über die Missionsmethode. Dem gegenüber standen ihres Erachtens große Mängel. Die zwei ersten Abschnitte betrafen nicht den eigentlichen Gegenstand und litten überdies an Begriffsverwirrungen. Auch im Verfolge fand sich vieles, was nicht zur Sache gehörte. Die Ueberzeugung des Verfassers in Hinsicht auf die Bestimmung des Christentums entbehrte wissenschaftlicher Beweisgründe. Der Zusammenhang endlich zwischen den Mittheilungen aus der Geschichte und den Wünschen betreffend die Zukunft der Mission fiel nicht deutlich in's Auge. Bei aller Würdigung der guten Absicht des Verfassers und der Mühe, die er sich gegeben hatte, konnte ihm daher keine Krönung zutheil werden.

Weit günstiger war das Urtheil über die dritte Abhandlung, eine deutsche mit dem Motto: „Machet die Thore weit“ (Ps. 24, 7). Mehr als ein Bedenken gegen diese Arbeit wurde zwar von allen Directoren als gegründet anerkannt. Der Verfasser war, zum Theil in Folge seines gemachten Entwurfs, hie und da in Wiederholung gerathen. Seine Kritik der neueren Mission schien übertrieben streng und bisweilen unbillig. Es ergab sich ferner, daß ihm alles unbekannt geblieben war, was in Holland für die Mission geschehen ist. Man meinte endlich in seinen Vorschlägen hinsichtlich der Missionsmethode Einseitigkeit zu erblicken. Trotz aller dieser Bedenken fanden aber Directoren in der Abhandlung so viel ausgezeichnetes, so schlagende Beweise von Talent, Kenntnis, Sinn für Wissenschaft und warme Liebe zum Christentume, so richtige und schöne Bemerkungen, daß, ihrem Urtheile nach, dem Verfasser Unrecht geschehen wäre, wenn ihm der ausgesetzte Preis vorenthalten worden wäre. Um so eher schritten sie zur Krönung, da sie, nach Lesung der Abhandlung, überzeugt waren, daß derselbe sich bereit zeigen würde, ihre Bedenken in gehörige Erwägung zu ziehen und denselben so viel als möglich

Rechnung zu tragen, indem er seine Arbeit vor ihrer Beförderung zum Drucke noch einmal durchsehen und abändern werde.

Das versiegelte Billet wurde nun eröffnet und enthielt den Namen des Herrn

Ernst Buß,

Pfarrer zu Lenk (Canton Bern, Schweiz).

Für die dritte der im Jahr 1872 ausgeschriebenen Preisfragen, welche lautete:

„Die Gesellschaft verlangt: Eine Kritik über den philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit" —

waren zwei Antworten eingegangen, eine deutsche mit dem Motto: „*Πάντοτε Χαίρετε*", und eine holländische mit dem Sinnspruch: „De liefte hoopt alle dingen".

Es zeigte sich, daß die erste Abhandlung die Arbeit eines geschickten und talentvollen Mannes war, welcher die Schriften Schopenhauers und v. Hartmanns gründlich kannte, die Fehler und Lücken in ihrer Beweisführung gut bemerkt hatte und besonders die empirischen Beweise zu Gunsten ihrer Ansicht zu widerlegen wußte. Auch in Bezug auf die Ursachen und Gefahren des Pessimismus führte er viel vortreffliches an. Gleichwol konnte seine Arbeit Directoren nicht völlig genügen. Abgesehen von den Bedenken gegen diese oder jene Einzelheit, vermißten sie in der Darstellung der Systeme Schopenhauers und v. Hartmanns und in der Kritik derselben die gehörige Klarheit und Deutlichkeit. Der Verfasser war offenbar der Meinung, daß seine Leser mit den Systemen und den von andern dagegen angeführten Bedenken schon bekannt waren, und hatte demzufolge übergangen oder nur leicht berührt, was eine ausführlichere Behandlung verdiente. Ueberdies schien er in seinem Eifer hie und da zu weit gegangen zu sein und das relative Recht einer pessimistischen Weltanschauung nicht nach Gebür gewürdigt zu haben. Directoren hegten indes die Ueberzeugung, daß es dem Preisbewerber möglich sein werde, diesem Bedenken abzuhelfen. Wenn er seine Arbeit so durchsehen und abändern will, daß die Bedenken gehoben werden, dann sind sie be-

reit, ihm die goldene Medaille der Gesellschaft, oder 250 Gulden nach dem inneren Gehalt, darzureichen und seine Abhandlung in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen. Ist der Verfasser dazu geneigt, so melde er sich bei'm Secretär der Gesellschaft.

Die nämliche Einladung ergeht hiemit an den Verfasser der zweiten Abhandlung. Directoren fanden auch in dieser Arbeit viel gutes und schönes, eine gefällige Form, große Klarheit und Deutlichkeit und eine Menge richtiger und treffender Bemerkungen. Aber der Verfasser hatte den philosophischen Pessimismus nicht genau und scharf genug bestimmt und dadurch sich verleiten lassen, zu Schopenhauer und v. Hartmann zwei vaterländische Theologen hinzuzufügen, deren Gedanken und Meinungen ganz anderer Art sind. Auch befriedigte seine Kritik, was ihre Richtigkeit und Vollständigkeit anbelangt, nicht ganz. Gleichwol wünschen Directoren auch diese Abhandlung, von den angeführten Mängeln befreit, zu veröffentlichen. Wenn der Verfasser sie dazu in den Stand setzt, sind sie bereit, ihm die silberne Medaille der Gesellschaft nebst 150 Gulden darzureichen und seine Arbeit in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen.

Endlich hatte die Gesellschaft verlangt:

„Eine populäre Abhandlung, worin die bedeutendsten der heutigen Systeme der Sittenlehre dargelegt werden, mit Nachweisung des relativen Werthes derselben und des Verhältnisses, in welchem sie zum Christentume stehen."

Sie erhielt eine Bearbeitung dieser Aufgabe in deutscher Sprache mit den Sinnsprüchen Röm. 8, 14. 15 u. s. w. Auf diese ausführliche Arbeit war viel Zeit und Mühe verwendet. Auch zeigte sich deutlich, daß der Verfasser über die christliche Sittenlehre und die Methode ihrer Behandlung mit Ernst nachgedacht hatte. Aber von Krönung seiner Arbeit konnte nicht die Rede sein. Anstatt einer populären Abhandlung lieferte der Verfasser eine unbehagliche und dem Laien unverständliche Schrift. Anstatt „der bedeutendsten heutigen Systeme der Sittenlehre" — wie sich von selbst versteht, sowol philosophischen als theo-

logischen — behandelte er etliche Handbücher der christlichen Moral und Schriften über dieselbe, welche in den letzten 50 Jahren von deutschen, meistens evangelischen Theologen durch den Druck bekannt gemacht worden sind. Anstatt ihren „relativen Werth" und „ihr Verhältnis zum Christentume" in's Licht zu stellen, gab er ein dürres Inhaltsverzeichnis und Bemerkungen, welche meistens die Form und Vertheilung betrafen, nicht frei waren von Unbilligkeit und sich gar nicht eigneten für die Würdigung des Standpunktes und der Methode dieser Moralisten. Es war daher der Absicht, in welcher die Gesellschaft diese Preisaufgabe ausschrieb, in keiner Beziehung Genüge geleistet.

Die letztgenannte Preisaufgabe wird jetzt von neuem ausgeschrieben, nämlich:

I. Die Gesellschaft verlangt:

„Eine populäre Abhandlung, worin die bedeutendsten der heutigen Systeme der Sittenlehre dargelegt werden, mit Nachweisung des relativen Werthes derselben und des Verhältnisses, in welchem sie zum Christentume stehen."

Zugleich werden diese zwei neuen Preisfragen gestellt:

II. „Mit Hinsicht auf die verschiedenen Einflüsse, welchen das heranwachsende Geschlecht in unseren Tagen ausgesetzt ist, verlangt die Gesellschaft:

Ein wissenschaftlich bearbeitetes und praktisch erläutertes Handbuch zur christlichen Pädagogie.

III. Auf welchen Grundlagen und mit welchem Erfolge ist die Vereinigung christlicher Kirchen bis jetzt versucht worden? Und was hat man hinfort von Versuchen, welche eine Union bezwecken, zu erwarten?"

Die Arbeiten über diese drei Aufgaben sind einzuliefern vor dem 15. December 1875.

Vor dem 15. Juni 1874 sind **fünf** Antworten eingegangen auf die Preisaufgabe über die neueren Theorien in Bezug

auf die Abstammung des Menschen, zwei deutsche mit den Motto's: „Δός μοι ποῦ στῶ“, und „Lasset uns Menschen machen“ u. s. w., und drei holländische mit den Sinnsprüchen: „Als een nieuw en treffend feit enz.“ — „Eerst het natuurlyke enz.“ — „Unbegreiflich ist ihr Ursprung“ u. s. w. Sie werden in der Frühjahrsversammlung von 1875 der Beurtheilung unterzogen werden.

Vor dem 15. December dieses Jahres wird den Antworten entgegengesehen auf die Fragen über das Recht des Menschen auf Freiheit des Gewissens, die Herrschaft und das Recht des Confessionalismus in der holländischen reformirten Kirche, und das Schicksal und den Geschäftskreis der Frau; vor dem 15. Juni 1875 auf die Frage über die alt-katholische Bewegung.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in baarem Gelde empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden an Werth nebst hundertfünfzig Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in baarem Gelde zu erhalten.

Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben, oder, nach dem Urtheil der Directoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirector und Secretär der Gesellschaft **A. Kuenen**, Dr. th., Professor zu Leiden.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Directoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche von der Gesellschaft nicht herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers cedire.

2.

Programm

der

Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1875.

Directoren der Teyler'schen Stiftung und Mitglieder der Theologischen Abtheilung haben in ihrer Versammlung vom 13. November 1874 ihr Urtheil abgegeben über eine Antwort auf die Preisfrage: „Was lehrt die Völkerkunde auf ihrem gegenwärtigen Standpunkt über die Anlage des Menschen zur Religion?" und über zwei Antworten: „Ueber das Verhältnis der Dogmen der protestantischen Kirchengemeinschaften zu dem paulinischen Lehrbegriff."

Die erste, holländisch verfaßte, unter dem Motto: „Godsdienstige Aanleg", wurde, als gänzlich unbedeutend, zur Seite gelegt.

Eine der zwei letztgenannten war Holländisch verfaßt. Diese konnte nicht in Betracht kommen, da sie mit dem Namen des Verfassers unterzeichnet war. Außerdem wurde ihr nicht der geringste innere Werth zuerkannt.

Die andere Antwort war deutsch und hatte zum Motto:

„Tota haec doctrina etc." Das Urtheil darüber lautete, wie folgt: Es zeigt sich deutlich, daß der Verfasser die Absicht der Frage nicht verstanden hat; in seiner Beweisführung folgt er einer ganz veralteten kritischen Methode; den Lehrbegriff von Paulus hat er nicht entwickelt; von den Lehrsystemen der protestantischen Kirchengemeinschaften behandelt er ausschließlich das der lutherischen Kirche, während die Vergleichung des Lehrbegriffs des Apostels Paulus und der genannten Lehrsysteme in der Abhandlung gänzlich mangelt.

Keine der eingesandten Arbeiten wurde also gekrönt.

Als neue Preisfrage wird aufgegeben:

„Eine Geschichte der christlichen Sittenlehre während des Zeitraumes des Neuen Testamentes."

Zugleich wiederholt die Gesellschaft zwei schon für das Jahr 1873 aufgegebene Fragen, die ohne alle oder ohne befriedigende Antwort geblieben sind:

1. Geschichte und Beurtheilung der Maxime: „die freie Kirche in dem freien Staat".
2. Was lehrt die Völkerkunde auf ihrem gegenwärtigen Standpunkt über die Anlage des Menschen zur Religion?

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf den 1. Januar 1876 anberaumt. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten

nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur

herausgegeben
von

D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

1875.

Achtundvierzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1875.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1875, drittes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1875.

Abhandlungen.

1.

Zur johanneischen Frage.

Von

Dr. W. Beyschlag.

Zweiter Artikel.

(Schluß.)

Wir kommen zu den Reden Jesu im vierten Evangelium, dem in Wahrheit schwierigsten Kapitel der johanneischen Frage. Hier waltet eine viel stärkere Differenz mit den Synoptikern als im Kapitel der Wunder; hier erst treten wir ganz in die eigentümlich johanneische Welt ein und vernehmen formell und materiell eine ganz andere Tonart als in den drei ersten Evangelien; hier scheint sich namentlich im Selbstzeugnis Jesu, dem Hauptinhalt dieser Reden, trotz allem, was wir oben gesagt, doch ein ganz übermenschliches Selbstbewußtsein, ein Logosbewußtsein auszusprechen und so die Kritik zwar nicht hinsichtlich des ganzen, aber doch des halben Befundes des zweiseeligen Evangeliums Recht zu behalten. Gehen wir in dem guten Vertrauen, daß die Seele desselben doch nicht der pure principielle Selbstwiderspruch sein könne, unbefangen auf diese Schwierigkeiten ein.

Allerdings, schon die formalen Instanzen, die sich der geschichtlichen Auffassung dieser johanneischen Reden entgegenstellen, sind auf den ersten Eindruck fast überwältigend. Wir wollen kein Gewicht darauf legen, daß — die Tischreden in Kap. 13 ausgenommen — nirgends der Anlaß und Rahmen einer synoptischen Lehrrede wiederkehrt: das läßt sich verstehen aus dem Vorsatz, vielmehr zu ergänzen als zu wiederholen. Auch das dürfte unerheblich sein, daß einige Gespräche mitgetheilt sind, die ohne Zeugen geführt erscheinen (Kap. 3, 1 f.; 4, 7 f.): in Dingen der Lehre pflegten die Jünger offen zu fragen, und gerade der Lieblingsjünger könnte dergleichen in derselben traulichen Weise, die uns Kap. 13, 35 entgegentritt, nachträglich erkundet haben. Aber nun diese große und durchgreifende Verschiedenartigkeit des Stils, — des Stils im weitesten Sinne des Wortes! Bei den Synoptikern vorherrschend der kurze treffende und schlagende Spruch oder die sinnbildliche Erzählung, das Gleichnis; bei Johannes kein einziges durchgeführtes Gleichnis, nur Ansätze zu solchen Bildreden, ohne die Form wirklicher Erzählung; der bündige Spruch aber mindestens weit zurücktretend gegen längere Zeugnis- und Streitreden, welche von einer eigenthümlichen, kreisförmig auf gewisse Ausgangspunkte zurückkommenden Dialektik regiert werden. Wohl bringen auch die Synoptiker längere Lehr-, Streit- und Weißagungsreden; aber immerhin kennzeichnet dieselben eine bündige, volkstümliche, concrete Art, und überall, wo der Zusammenhang und Fortschritt nicht erst vom Evangelisten geschaffen, sondern von Jesus selbst gegeben erscheint, eine greifbare Zweckmäßigkeit und lehrhafte Verständlichkeit. Die johanneischen Reden dagegen durchzieht ein geheimnisvoller, mystischer Ton; sie sind nach Baurs richtiger Bemerkung nicht sowol Lehrreden als Zeugnisse, in denen sich der Redner mit den Hörern auseinandersetzt, und Zeugnisse von so großer Rücksichtslosigkeit auf deren Fassungskraft, daß Jesus durch dieselben eher abstoßen als anziehen zu wollen scheint. Wie wird ein Nicodemus, welcher schon den Elementargedanken der Wiedergeburt nicht bewältigen kann, durch immer höher aufgehäufte Geheimnisse gleichsam erdrückt; wie wird im sechsten Kapitel der Anstoß der Hörer „am Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Jesu“ durch stets wiederholte Betonung

des gleichen Räthsels fast provocirend gesteigert; wie war es möglich, daß die Juden so geheimnisvolle Anspielungen auf das künftige Sterben und Auferstehn des Messias wie Kap. 2, 19 f. oder Kap. 12, 32 verstanden, und wenn sie sie unbedingt nicht verstehen konnten, wozu werden sie ihnen gegeben? Wir reden hier noch nicht von der thematischen und sonstigen materialen Verschiedenheit dieser Jesusreden von den synoptischen; auch nur rein formal genommen kann es keine Frage sein: der Eindruck der Authentie ist entschieden auf synoptischer Seite; die Popularität, die unnachahmliche geistvolle Einfalt, die pädagogische Zweckmäßigkeit, die durchgängige Anschließung an die concreten Zustände und Bedürfnisse wie des Volkes und Zeitalters, so der einzelnen Individuen, endlich die offenbare Allmählichkeit, in der bestimmte, bei Johannes von Anbeginn fertige Dinge, namentlich die offene Messiaserklärung und der Gedanke des messianischen Opfertodes, sich vor unseren Augen entwickeln, läßt keinen Augenblick ernstlich daran denken, die synoptische Aeußerungsweise Jesu auf Grund und zu Gunsten der johanneischen zu beanstanden, welche in allen diesen Punkten unverkennbar zurücksteht. Dazu kommt eine Reihe von Spuren, welche dem wirklichen Gehaltensein dieser Reden aus ihnen selbst heraus widerstreiten. Wenn die öffentlichen Reden Jesu in Jerusalem Bezug nehmen auf Thaten und Worte, welche zwar im Buche kürzlich vorhergegangen, im Leben aber schon seit Monaten verklungen waren (Kap. 7, 21; 10, 26); wenn der Evangelist zuweilen, als vergäße er, daß nicht er selbst zu reden habe, Jesum von sich wie von einer dritten Person reden läßt (Kap. 3, 16; 17, 3); wenn eine dieser Jesusreden ohne jede geschichtliche Veranlassung lediglich als ein Summarium der Predigt Jesu auftritt (Kap. 12, 44 ff.), so läßt sich nicht wohl verkennen, daß diese Reden jedenfalls die formelle Authentie der synoptischen nicht besitzen, vielmehr in einem weitgehenden Sinne Schöpfungen des Evangelisten sind. Und das wird schließlich bestätigt durch zwei Thatsachen, denen kein Unbefangener sich entziehen kann: einmal, daß der großen Unähnlichkeit dieser Jesusreden mit den synoptischen laut Ausweis des ersten johanneischen Briefes eine ebenso große Aehnlichkeit mit dem eigenen Sprachgebrauch und Predigtstil des

Evangelisten parallel läuft, und dann, daß derselbe auch dem Täufer Johannes, dessen originale Tonart wir aus den Synoptikern kennen, eine ganz ähnliche Redeweise wie seinem Jesus geliehen hat.

Was folgt nun aus diesen Wahrnehmungen, hinsichtlich deren wir der Kritik unbedingt beipflichten müssen? Doch noch keineswegs, daß der Evangelist seine Jesusreden aus der Logosidee oder überhaupt aus seinen eigenen Ideen heraus erdichtet und dem Herrn in den Mund gelegt habe. Wenigstens als Möglichkeit wird man es doch stehen lassen müssen, daß hier ein persönlicher Schüler Jesu aus Motiven, die weiterer Untersuchung anheimfallen, seine wirklichen Erinnerungen in die Schmelze seines individuellen, aber vom Herrn erweckten und erfüllten Geisteslebens geworfen und aus derselben in neuen Formen wieder hervorgebracht habe, so wie Gedächtnis, Nachdenken, Vorliebe für gewisse Lehrstücke, Rücksicht auf die Bedürfnisse seines Leserkreises, erwachsene und gereifte Gesamtauffassung der Person und des Werkes Jesu, endlich künstlerisches Geschick und Ungeschick im schriftstellerischen Gestalten in ihrer allseitigen Mischung es ihm geboten und gestatteten. Und wie, wenn diese Möglichkeit wider die andere, die wir in abstracto auch anerkennen, wider den Verdacht freier Erdichtung — auch abgesehen von den Ergebnissen unserer früheren Untersuchung — sich zur Wahrscheinlichkeit, zur wissenschaftlichen Nöthigung erheben ließe? An und für sich — was ist das Unwahrscheinlichere: daß der Evangelist diese Reden aus echten Elementen apostolischer Erinnerung gebildet, oder daß er — wie Baur will — im Drange, die ihn bewegenden höchsten christlichen Ideen auszusprechen, hiezu lediglich die Form geschichtlicher Jesusreden als die „schicklichste“ gewählt habe? Die „schicklichste“ Form, seine eigenen Ideen vorzutragen, wäre denn doch die gewesen, sie im eigenen Namen auszusprechen, nicht aber sie dem Heilande anzudichten, und uns dünkt, daß einen wirklichen Christen eine unüberwindliche Scheu und Ehrfurcht von letzterem hätte abhalten müssen. Auch Paulus hatte neue und große Ideen durchzufechten, welche er gewiß war, materiell der Person, dem Werke, dem Geiste Christi zu entnehmen, und es ist ihm nicht einmal das in den Sinn gekommen, sie als vom Himmel her vernommene Belehrungen

Christi geltend zu machen. — Dann aber, wie vieles in den johanneischen Christusreden spricht doch — bei allem, was ihnen an formaler Treue abgehen mag — für ihre materielle Authentie. Was schon de Wette inmitten aller kritischen Scrupel, von denen er voll war, geltend gemacht hat, daß diese Reden hin und wieder „in mehr als irdischem Brillantfeuer leuchten", das hat unter den neueren Gegnern des Evangeliums doch auch Keim empfunden: „man hat auch hier, sagt er, alte und neue gedrungene, tiefsinnige Spruchreden Jesu, mitunter ganz gelegentlich eine reichliche Bildersprache, dann wieder dialektische Schärfe und Meisterschaft, und herrliche, erhabene, geistreiche, süße Kundgebungen Jesu allenthalben" [1]): ja, wie ist denn der Logosromandichter des zweiten Jahrhunderts, der nur mit synoptischem Material arbeitete, zu diesen Kleinodien gekommen? — Ferner, je mehr man in manchen dieser Gespräche die dramatische Lebendigkeit, die psychologische Angemessenheit der Rede und Gegenrede vermißt, umsomehr muß dieselbe da, wo sie fühlbar waltet, nicht der schriftstellerischen Kunst des Verfassers (die sich als solche gleichmäßiger bezeugen müßte), sondern der Lebendigkeit seiner Erinnerung zugeschrieben werden. So z. B. (im Unterschiede von solchen Darstellungen, in denen er nicht sowol Einzelscenen bringt, als verschiedenartiges und zusammengezogenes in Einen Rahmen faßt) im Gespräch mit der Samariterin, den Verhandlungen mit dem Blindgeborenen, dem Zwischenfall mit Petrus bei der Fußwaschung, dem Verhör vor Pilatus; lauter Scenen, in denen von der Behauptung Scholtens, daß man in den johanneischen Gesprächen fast nie die Charaktere der sprechenden Personen unterscheiden könne, das Gegentheil augenscheinlich ist. — Auch die vielberühmte Gleichartigkeit der Rede Jesu und des eigenen Stils des Evangelisten, sowie die Unähnlichkeit zwischen der johanneischen und der synoptischen Redeweise Jesu oder des Täufers ist doch nicht so ganz uneingeschränkt. Jene eigentümliche monotone Dialektik des ersten johanneischen Briefes, welche fast immer vom Satz zum Gegensatz und von diesem zu einer Modification des ersten Satzes

[1]) Keim a. a. O., Bd. II, S. 107.

fortschreitet, findet sich nicht so in den Jesusreden des Evangeliums; dagegen ist oft und mit Grund erinnert worden, wie die erhabene Selbstbetrachtung und Selbstbezeugung Jesu Matth. 11, 25—30 einen ganz johanneischen Eindruck mache, also eine Tonart der Rede Jesu bezeuge, die bei ähnlichen Anlässen gewiß des öftern vernehmbar geworden. Und was die Rede des Täufers Kap. 3, 27—36 betrifft, so treten in ihr hinter allem johanneischen Colorit doch auch wieder ganz originelle Elemente hervor, welche dem synoptischen Täufer ähnlicher sehen als dem Verfasser des Evangeliums: nirgends sonst im Evangelium spricht sich der Gedanke aus, daß Jesus seine Offenbarungen dem ihm „von Gott gegebenen Geiste“ verdanke (V. 34), und nirgends außer hier im Munde des neuen Elias tritt im Evangelium die Idee des Zornes Gottes auf (V. 36). — Nun noch eine Reihe von anscheinenden Kleinigkeiten, die doch eine große Tragweite haben. Kap. 2, 19 wird ein Wort Jesu berichtet, das in den Synoptikern die Zeugen vor dem Gericht des Kajaphas als echt bekunden. Da sie es aber offenbar verdreht anführen, woher hat Johannes die angemessene Fassung, samt dem bei ihm allein berichteten geschichtlichen Anlaß des Wortes? — Kap. 3, 3—5 erhalten wir einen Ausspruch über Wiedergeburt, der in den Synoptikern keinerlei formelle Parallele hat und den Jesus nichtsdestoweniger gethan haben muß, denn er klingt im ganzen Urchristenthum wieder (Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 3 u. 2, 3. Tit. 3, 5), und wir erhalten ihn in einer Form, aus der man einen ursprünglicheren einfacheren Ausdruck noch durchhört; — der Evangelist hat aus dem ἀναγεννηθῆναι, „wiedergeboren werden“, ein ἄνωθεν γεννηθῆναι, „von oben geboren werden“ gemacht, während doch die Antwort des Nicodemus V. 4 nur auf jenen, nicht auf diesen Begriff paßt. Ist hier das Verfahren des Evangelisten, unerdichtete Aussprüche Jesu unter kaum bewußter Einmischung seiner eigenen Auslegung mitzutheilen, nicht mit Händen zu greifen? — Kap. 13, 20 steht in den Tischreden des letzten Abends ganz abgerissen ein auch bei den Synoptikern vorkommender Spruch. Man kann unmöglich annehmen, Johannes habe ihn aus den Synoptikern entlehnt, denn es läßt sich im Zusammenhang keinerlei Motiv dazu einsehen; wollte Johannes Sprüche aus den

Synoptikern entlehnen, warum so spärlich, und warum diesen hier an einer Stelle, wo er nichts leistet, sondern nur unterbricht? Dieser Spruch in dieser Stellung erklärt sich schlechterdings nur aus der Erinnerung, daß er wirklich ebendamals geredet worden. — Kap. 18, 9 findet der Evangelist ein Wort des hohenpriesterlichen Gebetes (Kap. 17, 12) darin „erfüllt", daß Jesus bei seiner Gefangennehmung für die Freilassung seiner Jünger eintritt. So war ihm solch ein Ausspruch Jesu wie ein Wort der (alttestamentlichen) Schrift. Kann er auf diesem Standpunkt solch ein Wort, — kann er dann Jesusworte überhaupt erfunden haben? In diesem Falle umsoweniger, als dasselbe offenbar einen anderen und tieferen Sinn hat als den, in welchem er es für erfüllt nimmt. — Und das führt uns schließlich auf eine Beobachtung, die bereits Bleek gemacht hat, die wir aber um ihrer apologetischen Bedeutung willen nicht umhin können hier zu wiederholen. Der Evangelist hat Kap. 2, 19 u. 12, 32 Jesusworte, die er allein mittheilt, offenbar in einer Weise ausgelegt, die dem ursprünglichen, einfach historischen Sinne derselben nicht entspricht. Das Wort vom Auflösen und Wiederbauen des Tempels, d. h. von der durch die Hierarchen getriebenen Verwüstung und durch Ihn zu bringenden Herstellung des Gotteshauses auf Erden, der wahren Gottesverehrung, wie sie im Tempel zu Jerusalem ihre Stätte und symbolische Erscheinung hatte, deutet er auf den im gewaltsamen Tode zu brechenden und aus diesem Tode herzustellenden Leib Jesu, während nach Apg. Kap. 6, 14 ein Stephanus dasselbe Wort im historisch-richtigen Sinne verstanden zu haben scheint [1]). Ebenso

1) Allerdings nimmt sich Baur (a. a. O., S. 137) der johanneischen Deutung der Stelle wider Lücke an, ja er macht in einer Weise, die bei seiner bekannten Denkart nur den peinlichsten Eindruck hervorrufen kann, diesem Exegeten Vorhaltungen darüber, daß er einem Apostel das Mißverständnis eines Jesuswortes zutraue. Natürlich „muß man zugeben, daß Jesus so nicht reden konnte"; der Eifer um die Unfehlbarkeit der Apostel entspringt also der Sorge, ein Beweisstück der Nichtapostolicität des Evangeliums einzubüßen. Das Beste aber ist, daß Baur selbst hinterher auf die von Lücke vertheidigte richtige Deutung des Wortes zurückkommen muß, — „was Jesus (Joh. 2, 19) vom Tempel seines Leibes sagt, ist Matth. 26, 61 vom wirklichen Tempel gesagt", und „irgend

legt er nach seiner auch sonst sich bezeugenden Neigung, äußerliches mystisch-symbolisch zu nehmen (vgl. Kap. 19, 34 f.) die Rede Jesu Kap. 12, 32 von seiner bevorstehenden Erhöhung, d. h. Verherrlichung, von der Erhöhung an's Kreuz aus, und macht durch beide Auslegungen Jesusworte, welche in ihrem natürlichen Sinn für die Hörer wohlverständlich und der Situation angemessen sind, für die, welchen sie zunächst gelten, unfaßlich und überhaupt historisch unmöglich. Kann der Evangelist selbsterfundene Jesusworte misverstanden und misdeutet haben? Ist seine dem geschichtlichen Sinne nach fehlgehende Auslegung nicht der schlagendste Beweis, daß er solche Worte nicht aus sich selbst hat?

Was die mitgetheilten Reden des Täufers angeht, so findet sich in denselben doch nur ein und der andere Punkt, der ernstlichen Anstoß erregen kann, nämlich daß jener die Präexistenz des Messias ausgesprochen (Kap. 1, 15 u. 30) und den Opfertod Jesu (Kap. 1, 29 u. 36) geweißagt haben soll. Das letztere nun ist allerdings historisch unmöglich, nicht bloß weil die Juden von einem leidenden Messias notorisch nichts wußten und Jesus selbst nach den Synoptikern erst allmählich zur Erkenntnis seiner Leidens- und Todesbestimmung hindurchdrang, sondern noch mehr darum, weil diese prophetisch gewonnene Erkenntnis den Täufer von einem Aergernis an Jesu still-demütigem Gange, wie er es Matth. 11, 2—6 verräth, unbedingt hätte abhalten müssen. Aber auch hier dürfte ein echt historisches Wort zugrunde liegen, das lediglich durch eine spätere Ausdeutung ex eventu die Beziehung auf den Opfertod Jesu erhalten hat. Als Jesus an den Jordan kam und von Johannes die Taufe begehrte, nicht im Bewußtsein eigener Sünde und Schuld, sondern lediglich als echter Gottesknecht seines Volkes Schuld und Sünde auf dem Herzen und in's Taufwasser tragend, als wäre es eigene, da muß dem Täufer ein Einblick in dies wundersame Herz sich aufgethan haben, jener Einblick, der ihn zu dem Ausruf Matth. 3, 14 veranlaßte: „Ich hätte nöthig, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir?“ Wenn er nun

---

eine Beziehung des Ausspruchs Kap. 2, 19 auf den wirklichen Tempel möchte im Zusammenhang der Stelle liegen“.

diesen Eindruck nachher in irgend einem ahnungsvollen Worte gegen seine Schüler aussprach, das an Jesajah 53 anklingend von einem unschuldigen Gottesknecht oder Gotteslamm, von einem (auf dem Herzen) Tragen fremder Sünde redete, wie hätte unser Evangelist nach seiner Kap. 2, 19 u. 12, 32 sich bekundenden Art dieses Wort nach dem Tode Jesu und im Glauben an dessen stellvertretend-sühnende Bedeutung nicht im Sinne einer Weißagung desselben auslegen und ausprägen sollen? Ebenso würden wir uns die Präexistenzaussagen des Täufers zurechtlegen dürfen, als durch die nachmalige Christologie des Evangelisten bedingte Auslegungen und Ausprägungen eines dunklen Prophetenwortes von dem „mir Vorausgekommenen" (ἔμπροσθέν μου γεγονώς), ja „immer Vorausgewesenen" (πρῶτός μου), aber hier bedarf es der Annahme einer späteren Eintragung nicht einmal. Da die Präexistenz des Messias auf Grund von Dan. 7, 13 eine auch im Buche Henoch vorliegende, also im vorchristlichen Judentum nachweisliche ist, so macht es nicht die geringste Schwierigkeit, sie dem Täufer zuzutrauen, wenn auch in den sehr kurzen und rein-populären Mittheilungen, welche die Synoptiker aus seiner Predigt machen, nichts davon vorkommt. So erklärt sich das johanneische Bild des Täufers auch in seinen auffallendsten Zügen auf Grund historischer Erinnerung, und wenn es in seiner Reduction auf den Einen Charakterzug des Wegweisers zu Christo [1]), in der Mischung offenbar originellter und wiederum ganz johanneischer Begriffs- und Sprachelemente allerdings als ein stark subjectivirtes erscheint, so kommen wir doch auch von ihm aus immer nur auf den energisch-subjectiven Darsteller innerlichst verarbeiteter Erinnerungen, nicht auf den freien Erfinder bloßer Sinnbilder von Ideen. Welch ein besonderes Interesse hätte denn auch für eine nachgeborene christliche Generation, für einen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts der längst verklungene Täufer haben sollen, um ihm in einem Leben Jesu eine über das synoptische Maß so weit und hoch hinausgreifende Stellung zu geben? Die so viel reichlicheren Mittheilungen des vierten Evangeliums aus

[1]) Vgl. in unserer ersten Abhandlung S. 677.

dem Munde des Vorläufers erklären sich nur aus persönlicher Erinnerung und persönlicher Pietät des Verfassers.

Die Reden Jesu selber anlangend, so erscheinen sie wie bei Matthäus in wenige große Compositionen vereinigt, in deren jeder bei aller Freiheit der Behandlung doch ein geschichtlicher Anlaß und Boden sich zu erkennen gibt. Das Gespräch mit Nicodemus kann ja in dieser Gestalt nicht geführt worden sein; der Evangelist hat es — ähnlich wie Matthäus die historische Bergpredigt — zu einer Art Programm der ganzen von ihm mitzutheilenden Heilsverkündigung Jesu gestaltet und daher hier vor allem — und je weiter er kommt, umsomehr — wirkliche Jesusgedanken in johanneische Predigtsätze unwillkürlich übersetzt. Aber die geschichtlichen Elemente der Situation, die Reichspredigt, in der Johannes der Täufer und Jesus zusammenstimmten, die Wassertaufe, die der erstere vollzog, und die Geistestaufe, die er vom Messias verhieß, die Sinneserneuerung (Wiedergeburt) als Sinn dieser Taufe und Bedingung des Reiches Gottes, — die natürlichsten Themata, welche damals zwischen Jesu und einem jüdischen Schriftgelehrten verhandelt werden konnten, blicken noch überall wohlerkennbar durch, und selbst die schließliche Rede vom messianischen Gericht ist ja nur eine Auslegung, welche Jesus von einem wesentlichen Stück der Täuferpredigt gibt (vgl. Matth. 3, 12). — Die Rede des fünften Kapitels hat ihren geschichtlichen Ausgangspunkt an dem — durch Matth. 11, 25 nöthigend vorausgesetzten — Versuche Jesu, die „Weisen und Klugen" seines Volkes, die in Jerusalem sitzenden „Meister in Israel" für das in Galiläa entwickelte Evangelium zu gewinnen; ihre Berührungspunkte mit der Rede Matth. 11, 7—19, welche von Matthäus nur irrigerweise nach Galiläa verlegt sein dürfte (vgl. V. 7. mit Matth. 3, 5), sind auch kritischen Augen aufgefallen [1]). Zwei dieselbe Epoche in der synoptischen Darstellung kennzeichnende Gesichtspunkte durchziehen sie, der Rückblick auf die Tage Johannis des Täufers, deren ernste, hohe Bedeutung mit der Leichtfertigkeit und Unempfänglichkeit der Zeitgenossen scharf contrastirt (vgl. V. 33—35 mit Matth. 11, 7 f. u. 16f.), und

1) Vgl. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd. I, S. 386 Anm.

der an die Stelle der anfänglich verkündeten bloßen Reichsnähe getretene Gedanke der bereits eingetretenen Reichsgegenwart mit ihrer weltgerichtlichen Consequenz (vgl. V. 20—30 mit Matth. 11, 2—6 u. 11—15; insonderheit Joh. 5, 25 mit dem *καὶ νεκροὶ ἐγείρονται* Matth. 11, 5). — Die Rede des sechsten Kapitels umfaßt im Rahmen Einer Synagogalpredigt ein Kapitel der Lehre Jesu, das eine ganze neue Phase seiner Lehrentwickelung und darum ein volles Halbjahr seines Lehramtes vertritt [1]). Es ist der Gedanke der beseligenden inneren Selbstmittheilung Jesu, wie sie auch Matth. 11, 27—30 als Predigtthema Jesu hervortritt. Dieser Gedanke scheint im Anschluß an die Speisungsgeschichte und im Gegensatz zu der erhofften sinnlich-messianischen Befriedigung zuerst in Galiläa zum Ausdruck gekommen zu sein, um später in der Abendmahlseinsetzung unter Hinzunahme der Idee des Opfertodes sein abschließendes Denkmal zu finden, und nun hat Johannes den ganzen zwischen beiden Punkten liegenden Ideengang der messianischen Predigt hier an Einen Predigtanlaß angeknüpft. — Ebenso sind die jerusalemischen Streitreden Kap. 7—10 summarische Darstellungen der großen Auseinandersetzung, die sich in Jesu letzten Zeiten zwischen ihm und den Männern von Jerusalem vollzogen haben muß und von der uns die Synoptiker nur einzelne, wiewohl formell authentischere Bruchstücke bieten. Die beiden großen, von den Streitenden wider einander gewendeten Themata, der Widerspruch seines Messiastums mit den volkstümlichen Erwartungen, und die tieferen, auf sittlich-religiösem Gebiete liegenden Motive, aus denen sie sein geistliches Messiastum nicht verstehen und annehmen wollen, sind überall mit Händen zu greifen. — In den Abschiedsreden endlich hat der Evangelist in ähnlicher Weise, wie Matth. Kap. 10 an die Instructionsworte, an wirkliche Abschiedsworte jenes Abends alles angeschlossen, was er Inhaltsverwandtes aus dem vertrauten Verkehr der letzten Zeiten mitzutheilen hatte, und dann doch im hohenpriester-

[1]) Denn am Anfang stehen wir bei der Speisung, d. h. in der Nähe des Osterfestes (Kap. 6, 4), am Schluß dagegen bei dem Bekenntnis des Petrus, d. h. in der Nähe des Abschieds von Galiläa (Matth. 16, 13 f. 21 f.), der nach Joh. 7 am Laubhüttenfeste geschah.

lichen Gebete die Erinnerung einer unvergeßlichen Stunde in menschenmöglicher Treue wiedergegeben.

Einmal in diesen Reden berichtigt er die ungenaue Verfrühung, in der bei Matthäus die Weißagungen Jesu von den künftigen Verfolgungsleiden der Apostel erscheinen (Kap. 16, 4, vgl. mit Matth. 10, 16 ff.), — ein beiläufiger Beweis, wie sehr er im einzelnen Falle auf die geschichtliche Treue seiner Redewiedergabe Gewicht legt. In anderen, häufigeren Fällen hat er allerdings selber solche Verfrühungen bestimmter Jesusworte begangen. Während die Synoptiker deutlicher einen inneren Fortschritt der Lehre Jesu erkennen lassen, namentlich zunächst die Himmelreichspredigt in ihr vorwaltet und erst allmählich, gegen Ende der irdischen Laufbahn, das messianische Selbstzeugnis und die Todesweißagung Jesu auftritt, hält Jesus nach Johannes von Anfang an mit den größten Selbstaussagen, auch direct messianischen, nicht zurück, behandelt auch die Heilsnothwendigkeit seines Todes von Anbeginn als feststehende Sache. Es kann keine Frage sein, daß hier die größere historische Treue bei den Synoptikern ist; sie haben den verhältnißmäßig späten Moment, in welchem Jesus sich vor seinen Jüngern offen zum Messiasnamen bekannte und zugleich von der Nothwendigkeit seines Leidens und Sterbens mit ihnen zu reden begann, deutlich und unwidersprechlich fixirt (Matth. 16, 13—28). Aber die Abweichung des vierten Evangeliums von dieser Darstellung ist weder so groß noch so bedenklich, als es auf den ersten Blick scheint. Auch nach den Synoptikern hat Jesus das messianische Bewußtsein von seiner Taufe an in sich getragen; die Versuchungsgeschichte, die Selbstbezeichnung als „Menschensohn", die großen Erklärungen der Bergpredigt setzen dasselbe voraus, die hellsehenden Besessenen lesen es in seiner Seele, der Glaube, daß er der „Sohn Davids" sei, ist bis zum blinden Bettler von Jericho, bis zur heidnischen Kananiterin gedrungen. Wenn er gleichwohl bis zuletzt mit dem offenen Bekenntnis jenes so misverständlichen und gefährlichen Namens zurückhält, so hindert das doch nicht große indirecte Bezeugungen jenes Bewußtseins wie Matth. 9, 6; 11, 27; 12, 8. Wesentlich ebenso bei Johannes, wo ihn noch 10, 24 in Jerusalem

die Juden umringen und fragen: „Wie lange hältst du unsere Seelen in Spannung? bist du der Messias, so sage es uns frei heraus", — zum sicheren Zeugnis, daß er es ihnen bis dahin nicht frei herausgesagt hat (vgl. Kap. 8, 25); auch hier sind alle die vorausgegangenen hohen Selbstaussagen doch nur indirect messianischer Natur, die einzige Kap. 4, 26 ausgenommen, die sich aus dem unpolitischem Charakter der samaritischen Messiasidee, welche hier die unter den Juden gebotene Zurückhaltung wegfallen ließ, rechtfertigen dürfte. — Was andererseits den Todesgedanken angeht, so bezeugt die synoptische Gethsemanegeschichte, daß derselbe dem Herrn noch bis zuletzt wieder fraglich werden konnte, also unmöglich ihm von Anfang an so fertig in der Seele gelegen haben kann, wie Johannes Kap. 2, 21; 3, 14; 6, 51 f. voraussetzt. Indes auch die Synoptiker lassen Jesum verhältnismäßig früh von seinem Scheiden reden (Matth. 9, 15) und trauen ihm ein ganz fertiges Bewußtsein von den Einzelumständen desselben zu (Matth. 12, 40; 16, 21): die spätere auf das Geschehene zurückschauende Betrachtung vermochte sich's auf Grund der erkannten Nothwendigkeit dieses Ausganges nicht mehr anders zu denken. Wie natürlich nun, daß ein Evangelist, der ohnedies vom Vorherwissen Jesu, wie wir oben sahen, die hochgespannteste Ansicht hegt, und der die längeren Jesusreden weniger nach chronologischen als nach inhaltlichen und praktisch-lehrhaften Motiven componirt, hierin die Synoptiker noch einigermaßen überholt? Dabei können wir noch deutlich erkennen, wie er zu jenen Verfrühungen der Todesweißagung kommt. Kap. 2, 19 ist es, wie schon ausgeführt, eine spätere mystische Deutung, vermöge deren er sie in ein andersgerichtetes Jesuswort erst hineingetragen hat, und derselbe Fall dürfte Kap. 3, 14 vorliegen, wo die „Erhöhung des Menschensohnes" ohne Zweifel ebenso wie Kap. 12, 32 ursprünglich seine schließliche Verherrlichung bedeutet hat und erst durch den Mittelgedanken der Kreuzeserhöhung Kap. 12, 33 zur Todesweißagung geworden ist. Kap. 6, 51 f. aber ist es die an sich mit dem Tode Jesu gar nichts zu schaffen habende Rede vom Lebensbrod, die den Evangelisten veranlaßt hat, in einer sachlich allerdings berechtigten geistvollen Combination die erst in der Abendmahlseinsetzung von Jesu ausgesprochene Idee des Brechen-

und Vergießenlassens seines Leibes und Blutes heranzuziehen und zur weiteren Durchführung jener Bildrede zu verwerthen. So stoßen wir allerdings auch hier auf große Freiheiten und formale Unvollkommenheiten eines Evangelisten, der den Schatz seiner Erinnerungen nicht nach streng chronistischer Methode und mit mehr Rücksicht auf seine eigenen Leser als auf Jesu erste Hörer reproducirt, aber mit nichten auf die Erfindungen eines Logosromandichters, der von geschichtlichen Rücksichten und Grundlagen losgelöst nur selber durch die Maske Jesu reden und lehren wollte.

Wir kommen zum Materiellen der Lehre Jesu nach Johannes. Hier zu allermeist scheint auf den ersten Blick eine ganz andere geistige Welt sich aufzuthun als bei den Synoptikern, eine andere nicht nur im Sinne des unschuldigen Unterschieds und der wechselseitigen Ergänzung, sondern auch der Ausschließung, des Widerspruchs. Dort die Reich-Gottes-Lehre in ihren mannigfaltigen Formen, als Ankündigung der Reichsnähe, als Entwickelung der Reichsidee, als Predigt der zum Reiche erforderlichen Gerechtigkeit, endlich als Weißagung der Reichsvollendung in der Wiederkunft des Messias: hier in mystischer Monotonie das Zeugnis vom „ewigen Leben", von dem Gottessohne, in dem es erschienen ist, und von dem Geiste, in dem er es ausgießen will. Dort Lehre Jesu im vollen Anschluß an die manigfaltigen Anlässe in Volk und Zeit: hier Lehre von Christo in majestätischer, für Volk und Zeit oft unfaßlicher Höhe. Aber nun fragt sich's doch, ob Johannes nicht auch hier, wie in seinen erzählenden Mittheilungen, so in den lehrhaften, im freien großen Stile Ergänzer ist; ob beiderlei Darstellung, um ein befriedigendes Ganze zu bilden, sich nicht wechselseitig fordert. So sehr die synoptische Jesuslehre in ihrer Unmittelbarkeit, Volkstümlichkeit und genialen Einfalt sich uns als echt empfiehlt, das ist doch bei näherem Zusehn nicht zu verkennen, daß sie Lücken aufweist, welche weitere Ausführungen heischen. So hat z. B. auch nach Matthäus und Lukas Jesus vom heiligen Geiste gelehrt (vgl. Matth. 12, 31. 32. Luk. 12, 10), ihn den Jüngern nach seinem Abschied verheißen (Matth. 10, 20. Luk. 24, 49), und wiederum in dieser Geistessendung, wie sie schon von der Täuferpredigt her (Matth. 3, 11) ein unumgängliches Thema messianischer

Verkündigung bildete, seine eigene verklärte, unverlierbare Gegenwart angeschaut und zugesagt (Matth. 18, 20; 28, 20). Aber hätte er über das alles nicht mehr als diese paar verlorenen synoptischen Andeutungen gegeben, wie hätten die Jünger seinen Sinn zu fassen, und die Gemeinde einen Glauben an den heiligen Geist neben dem an den Vater und Sohn zu entwickeln vermocht? Der synoptische Bericht fordert also geradezu eingehendere, geflissentlichere Mittheilungen, wie die johanneischen Abschiedsreden — wenn auch in freier Zusammenfassung eines ganzen nicht bloß einmal behandelten Lehrkapitels — sie bieten. — Ebenso hat es doch alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß Gedanken, wie sie in der Abendmahlsstiftung Gestalt gewinnen, aber bis dahin bei den Synoptikern fast ohne alle Vorbereitung sind, in Wirklichkeit nicht so völlig unvermittelt und dadurch für die Jünger unverständlich gewesen sind, wie sie sich jetzt ausnehmen. War auch der Gedanke des Opfertodes als der Vorbedingung seiner Lebensgemeinschaft mit den Seinen für Jesum selbst ein neuer, den er schwerlich vorher lehrhaft zu entwickeln vermocht hatte, so doch nicht der Gedanke der Lebensgemeinschaft mit ihnen überhaupt. Er lag seiner ganzen Jüngersammlung und Nachfolgeforderung zu Grunde, er war die allein genügende Antwort auf die unumgängliche Frage: „Wie werde ich des von dir verkündigten Himmelreiches als eines bereits gegenwärtigen theilhaftig"; und wenn diese Frage unmöglich ohne ausdrückliche Antwort bleiben konnte, so müssen auch Reden wie die von Christo dem Brode des Lebens oder von Christo dem Weinstock (Joh. 6 und 15), die im synoptischen Vorrath höchstens an dem einsamen „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid" eine Sachparallele haben, zu dem echten, geschichtlichen Bestande der vertrauten Jüngerreden Jesu gehören, wenngleich dem vierten Evangelisten in ihrer Wiedergabe Text und Auslegung unwillkürlich zusammengeflossen sein mag. — Vor allem aber kann doch auch nach den Synoptikern die Lehre Jesu nicht ohne irgendwelche Entfaltung einer „Lehre von Christo" geblieben sein, so gewiß das messianische Selbstbewußtsein Jesu auch bei ihnen von Anbeginn den Hintergrund aller Himmelreichspredigt bildet und zu seiner Zeit — im Jüngerkreise jedenfalls von Matth. 16, 13—20 an — nothgedrungen auch in

den Vordergrund der Erörterung getreten ist (vgl. Matth. 21, 15—16. 37—38; 22, 2 u. 42). Tritt nun gleichwohl das messianische Selbstzeugnis bei ihnen äußerst spärlich auf, viel spärlicher, als wir nach der schließlichen Verurtheilung Jesu eben auf dies Selbstzeugnis hin erwarten durften (Matth. 26, 63; 27, 40 u. 43), bei Johannes dagegen um so reichlicher, so ergibt sich auch hier wieder ein nothwendiges Ergänzungsverhältnis, und zwar in diesem Falle um so natürlicher, als die Zeit des Lebens Jesu, der das messianische Selbstzeugnis als ausdrückliches auch nach den Synoptikern fast ausschließlich angehört, die letzten sechs Monate vor seinem Tode, bei jenen vermöge ihrer einseitig galiläischen Hauptquelle am spärlichsten weggekommen ist, während sie bei Johannes (eben vermöge seiner ergänzenden Tendenz) den Hauptgegenstand der Darstellung des öffentlichen Lebens (Kap. 7—12) bildet [1]). Wenn demgemäß bei Johannes eine beschränkte Auswahl von Lehrthematen, diese aber in der vollen Entwickelung und Betonung auftritt, welche der besondern Vorliebe des Evangelisten für diese bei seinen Vorgängern zu kurz gekommenen Gegenstände entspricht, so liegt darin nicht der geringste wirkliche Widerspruch synoptischer und johanneischer Jesuslehre; ein solcher läge nur vor, wenn sich irgend ein johanneischer Lehrbefund mit dem synoptischen innerlich unvereinbar erwiese. Daß das nicht der Fall ist, werden wir wohl hinreichend nachgewiesen haben, wenn wir es dargethan 1) an der Grundidee der beiderseitigen Lehre; 2) an der synoptischen und

---

[1]) Die Art und Weise, wie Scholten in seiner Erörterung der johanneischen Christuspredigt diesem Ausgleichungsverfahren vorzubeugen sucht, richtet sich selbst. Wenn man zuerst aus den Synoptikern alles Mystische und Christologische gewaltsam ausscheidet, theils durch Umdeutung, theils durch Leugnung der Historicität, so hat man's freilich hintennach leicht, die unausfüllbare Kluft zwischen synoptischer und johanneischer Jesuslehre zu constatiren. Aber man hat dann zugleich eine noch unausfüllbarere Kluft zwischen dem synoptischen Jesus und seinem geschichtlichen Erstlingserzeugnis, der apostolischen Kirche und Lehre, ja zwischen Christus und Christentum überhaupt geschaffen, also das Gegentheil von dem gethan, was aller Wissenschaft unstreitig obliegt, — nämlich Ursache und Wirkung in ihrer Correspondenz zu verstehen.

johanneischen Weißagung Jesu, 3) endlich und insonderheit an dem christologischen Selbstzeugnis nach beiden Berichten.

Die synoptische Grundidee der Lehre Jesu ist das Himmelreich oder das Reich Gottes, wie es anfangs als nahendes, bald entwickelter als bereits gekommenes und doch noch künftiges — gekommen als Senfkorn, Sauerteig, Schatz und Perle des Herzens, künftig als weltrichtende und weltverklärende Herrlichkeitserscheinung gepredigt wird. Bei Johannes kommt das „Reich Gottes„ nur in der ersten Jesusrede vor (Kap. 3, 3—5), sonst aber statt seiner allüberall das „Leben" oder „ewige Leben", als lebendiges Wasser, als Brod vom Himmel, überhaupt als Frucht des Glaubens, welche man bereits im Diesseits — eben mit und im Glauben, in der Erkenntnis Gottes und Christi hat (Kap. 6, 47; 17, 3), die aber allerdings erst am Ende der Tage als Auferstehungsleben ausreift (Kap. 6, 40). Man hat das Verhältnis dieses johanneischen „ewigen Lebens" zu dem synoptischen „Himmelreich" noch wenig beachtet; aber welche formalen Differenzen man auch zwischen beiden Begriffen aufstellen möge, es wird schwer sein, die vollständige materielle Synonymität und Congruenz beider zu bestreiten. Und nun ist zu beachten, daß beide schon in den synoptischen Jesusreden synonyme Begriffe sind: ganz gleicherweise wie vom εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν oder τοῦ θεοῦ, redet Jesus bei den Synoptikern vom εἰσέρχεσθαι εἰς ζωήν, εἰς ζωὴν αἰώνιον, und beides ist so gleichbedeutend, daß in der Wiedergabe desselben Ausspruchs der eine Evangelist εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, der andere εἰς ζωὴν αἰώνιον setzt. Vgl. Matth. 18, 3 mit V. 8; Matth. 19, 17 mit V. 23; 25, 34 mit V. 46; Mark. 9, 45 mit V. 47, und diesen V. 47 mit Matth. 18, 9 u. s. w. Die ζωή oder ζωὴ αἰώνιος in den johanneischen Reden ist also nichts anderes als die aus dem Munde Jesu selbst genommene Uebersetzung und Erläuterung der synoptischen βασιλεία τοῦ θεοῦ, und ganz ebenso, wie bei den Synoptikern die geistliche Armut das Reich als gegenwärtiges schon hat und doch in dasselbige als künftiges erst eingehen wird, ist auch die johanneische ζωή eine im Gläubigen schon gegenwärtige und doch wieder für ihn erst künftige (Kap. 11, 25), nicht vermöge einer eigentümlich johanneischen Anschauung, wie

man gewöhnlich sagt, sondern in getreuer Wiedergebung der synoptischen Reichsidee Jesu. Und nun übersetze man einmal von dieser Wahrnehmung aus eine johanneische Jesusrede wie die des fünften Kapitels ins Synoptische zurück, und wie gewaltig wird sich der anfängliche Eindruck wesentlicher Verschiedenheit verringern! [1])

Es ist nicht anders mit dem auffallenden Contrast, der zwischen der synoptischen Parusieweißagung und den johanneischen Abschiedsreden waltet. Dort eine epische Eschatologie im altprophetischen Stil, hier die mystische Verheißung der Wiederkehr im Parakleten: das scheint einander unwidersprechlich auszuschließen. Und doch, wer die johanneische Prophetie lediglich für eine schriftstellerische Umbildung der synoptischen nimmt, wie das Unerfülltgebliebensein der eschatologischen Erwartung sie an die Hand gegeben habe, hat keine von beiden Darstellungen auch nur in sich selbst verglichen und verstanden, denn jede von beiden hegt auch die in der anderen vorwaltende Idee. Wenn der johanneische Christus eine schon mit seiner gegenwärtigen Erscheinung beginnende große κρίσις der Welt verkündet, — der synoptische thut es nicht minder, er weiß sich gekommen, einen Zwiespalt, ein Schwert in die Welt zu bringen, ein Feuer zu entzünden, das auch durch die innigsten natürlichen Verhältnisse scheidend hindurchgehen wird (Matth. 10, 34; Luk. 12, 49 f.); und wenn der synoptische Christus von jenem letzten Tage redet, da er Gerechte und Ungerechte scheiden werde — auch der johanneische weiß von einer ἐσχάτη ἡμέρα, an welcher das Wort, das er geredet, den, der ihn verachtet, richten wird (Kap. 12, 46). Und nicht anders als mit diesem Gedanken des Gerichtes ist es mit dem allerdings schwierigeren seiner Wieder-

---

1) Allerdings darf man dann nicht mit der orthodoxen Exegese, die beim Johannesevangelium die beste Bundesgenossin der negativen Kritik ist, in Stellen wie Kap. 5, 26 („Wie der Vater das Leben hat in ihm selber, so hat er auch dem Sohne gegeben das Leben in ihm selber zu haben") metaphysische Geheimnisse, Thatsachen des innergöttlichen trinitarischen Processes suchen. Der Vers redet vom geschichtlichen Christus, wie das unmittelbar Folgende zeigt (V. 27), und von der Gottesthat, durch welche derselbe der Quell des ewigen Lebens für die Menschheit, d. h. der Träger des Himmelreichs ist, und von nichts anderem.

kunft. Der synoptische Christus, welcher Matth. 16, 18 in einer Zukunft, welche offenbar jenseits seines nahenden Todes liegt (Matth. 16, 21 f.) auf den Felsen Petrus seine Gemeinde bauen will (οἰκοδομήσω futur.), oder der Matth. 18, 20 — offenbar nicht mehr in leibhaftiger Gegenwart — so gewiß eine solche keine Allgegenwart zuläßt — überall inmitten der Seinigen sein will, wo zwei oder drei derselben in Seinem Namen beisammen sind, hegt ganz denselben geistigen Wiederkunftsgedanken, mit welchem der johanneische in den Abschiedsreden seine Jünger tröstet, und der johanneische Christus, der in künftiger Stunde alle, die in den Gräbern sind, herausrufen will zur Auferstehung sei's des Lebens, sei's des Gerichts, (Kap. 5, 28. 29; vgl. Kap. 6, 39. 40. 54) [1] hegt ganz dieselbe eschatologische Zuversicht, wie der synoptische, als der danielische Menschensohn auf des Himmels Wolken wiederzukehren, mit überirdischem Posaunenton seine Auserwählten zu wecken und alle Völker vor seinem Richterstuhl zu versammeln (Matth. 24, 30. 31; vgl. Joh. 21, 22. 1 Joh. 2, 18 u. 28). So handelt es sich lediglich um ein Ueberwiegen der pneumatischen oder der eschatologischen Wiederkunftsidee auf der einen und der anderen Seite, und hiebei dürfte das tiefere und reinere Verständnis der Weißagung Jesu entschieden auf johanneischer Seite sein. Ist doch die Verlegenheit der einseitigen Freunde der synoptischen Tradition auf diesem Punkte so groß, daß man sich immer mehr um die desperate Erfindung einer in den Anfängen des jüdischen Krieges entstandenen „Apokalypse" zusammendrängt, deren blutjunge Aussprüche die ganz gleichzeitige gemeinsame Redequelle der Synoptiker eiligst als Worte Jesu in sich aufgenommen haben soll, während die ganze übrige jüdisch-christliche Literatur der Mit- und Nachwelt kein Sterbenswörtchen von ihr weiß. Unsres Erachtens ist die Lösung des für verzweifelt gehaltenen Problems allerdings schon ohne Hineinziehung des vierten Evangeliums, lediglich auf synoptischem

[1] Scholtens Gewaltstreich, diese Stellen ohne allen urkundlichen Anhalt für unecht zu erklären, zeigt am besten, wie faul auf diesem Punkt die Sache der antijohanneischen Kritik ist. Daß der erste johanneische Brief dieselbe Hoffnung auf eschatologische Parusie enthält wie die übrigen Schriften des Neuen Testamentes, ist bekannt.

Boden einfach dadurch zu gewinnen, daß man die echt prophetische und daher intuitive und symbolische Natur der aus Daniel Kap. 7, 13 f. genommenen Idee einer „Wiederkunft in des Himmels Wolken" etwas besser bedenkt. In dieser Idee — um es kurz zu sagen — faßt sich für Jesus, sobald ihm der seinem geschichtlichen Kommen beschiedene Charakter demütiger Niedrigkeit und äußeren Unterliegens erst feststeht, das ganze ergänzende Widerspiel, das dieser Niedrigkeit und diesem Unterliegen künftig entsprechen muß, in einer großen Intuition zusammen, dergestalt, daß in dieser Intuition alle Momente seines künftigen Sieges und Triumphs, Auferstehung, Gemeindestiftung, Untergang des ungläubigen Israel, Weltgericht und Reichsvollendung, ursprünglich ungeschieden in einander liegen. Aber bei weiterer Bewegung im Geiste wird ihm diese prophetische Thatsache seines triumphirenden zweiten Kommens zu einem in verschiedenen Phasen fortschreitenden Proceß (Matth. 26, 64 *ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου . . . ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ*) — ganz ebenso wie das ganze Kommen des Reiches Gottes, von den Propheten und noch vom Täufer auch als momentanes Factum angeschaut, in seiner Erkenntnis und Lehre (laut Ausweis der Himmelreichsgleichnisse) bereits zum Entwickelungsproceß geworden ist; und je nach Anlaß und Stimmung tritt nun bald dieses, bald jenes Moment jenes künftigen Processes in seinem prophetischen Bewußtsein hervor, ohne sich darum — wie das gar nicht anders sein kann — mit distincter Klarheit von der Totalanschauung loszulösen. Nun hat, wie leicht begreiflich, die apostolische Kirche die so erwachsene Weißagung Christi in diesem ihrem naturgemäß schwebenden Charakter nicht zu fassen und zu halten vermocht, sondern der gewaltige Eindruck der Auferstehung Jesu einerseits, und andererseits die ungeduldige Sehnsucht nach der letzten Entscheidung haben auf die dunkeln prophetischen Worte Attraction geübt und die Wiederkunftsweißagung theils in distincte Auferstehungsvorhersagung, theils in rein eschatologische Prophetie verwandelt. In dieser zwiefachen Verwandelung liegt die Mehrzahl jener Aussprüche Christi in unseren synoptischen Evangelien vor, während eine Minderzahl den ursprünglichen Sinn und die elastische Natur der ganzen Anschauung noch errathen läßt; dagegen zeigen uns die johanneischen Abschiedsreden

den Wiederkunftsgedanken noch ganz in dem echtprophetischen Hell-dunkel, in welchem er bald auf die Auferstehung, bald auf die Geistes-sendung, bald auf die letzte Heimholung der Jünger (Kap. 14, 3) zu zielen scheint, ohne doch je das Eine in ganz klarer Scheidung vom Anderen zu meinen. Je gewisser es nun ist, daß der Schriftsteller diese Momente seinerseits (ex eventu) zu unterscheiden gewußt hat, um so treuer muß eine Wiedergabe jener Weißagung sein, in welcher dieselben noch ungeschieden ineinanderspielen.

Wenn es sich nun mit der johanneischen Christuslehre vom ewigen Leben und von der Wiederkunft so verhält, so ist umsomehr einleuchtend, daß diese Lehrstücke, auch sofern sie von der synoptischen Form abweichen, in keiner Weise auf die Logosidee zurückzuführen sind. Umsomehr soll dies mit dem christologischen Selbstzeugniß bei Johannes der Fall sein, dem unstreitigen Hauptkapitel der johanneischen Jesusreden. Wir treten hier an die letzte und an-scheinend festeste Burg der antijohanneischen Kritik heran, bei der sich der ganze Kampf um's Evangelium und insonderheit die Frage um die Menschlichkeit des johanneischen Christus noch einmal erneuert, um seine letzte Entscheidung zu finden. Da es sich nicht darum handeln kann, das johanneische Selbstzeugnis an einem beliebigen, von der Kritik subjectiv und aprioristisch zurechtgemachten Christusbilde, sondern nur darum, es am synoptischen Selbstzeugnis zu messen, so werden wir von letzterem auszugehen, und zuerst die der synoptischen Befunde parallel laufenden Elemente des johanneischen Selbstzeugnisses, dann die darüber hinausgehenden ins Auge zu fassen haben.

Bei den Synoptikern ist Jesus wesentlich „des Menschen Sohn", und was dieser räthselhafte Name nächst seiner unmittelbaren und unverlierbaren Wortbedeutung immer besagen möge, das ist gewiß, daß jede eigentümliche Thatsache des Bewußtseins Jesu hier auf einer echt menschlichen Grundform desselben ruht. Nennt er sich den Sohn Gottes oder läßt aus dem eigentümlichen „Mein Vater" das Bewußtsein einer besonderen Gottessohnschaft errathen, so geschieht es in dem ethisch-theokratischen Sinn, in welchem er als der Gegenstand unbedingten göttlichen Wohlgefallens, als sittliches Ebenbild des ethisch vollkommenen Vaters (vgl. Matth. 5, 45. 48)

zum Messias gesalbt und berufen worden ist (Mark. 1, 11). Er stellt sich vorbehaltlos unter das Wort „Der Mensch lebt nicht vom Brod allein" und „du sollst Gott deinen Herrn anbeten" (Matth. 4, 4 u. 10); er fragt den Vater im Gebet, ob, was er wünsche, auch möglich sei, und opfert einen eigenen Willen auf in den Willen des Vaters (Matth. 26, 36—46); er lobpreist die Rathschlüsse des Vaters, die er nicht mitgefaßt, die er aus Erfahrung zu erkennen gehabt hat (Matth. 11, 25); es ist nicht seine Sache, die Plätze in seinem Reiche zu vertheilen, sondern des Vaters (Matth. 18, 23), — des Vaters, der auch allein Zeit und Stunde dieses Reiches weiß (Mark. 13, 32); selbst das Gutsein im Sinne fertiger Vollkommenheit lehnt er ab und schreibt es dem Vater allein zu (Mark. 10, 18). Aber weil er eben der Sohn ist, an welchem „der Vater Wohlgefallen hat", der Mensch, der Gott allein dient und auch nicht um den Preis einer Welt davon abläßt (Matth. 4, 9—10), so ist ihm vom Vater „alles" d. h. wie dasselbe Wort erläutert, die ganze „Offenbarung des Vaters" übergeben (Matth. 11, 27), so ist er der Träger des Reiches Gottes von dessen Stiftung an bis in die triumphirende Vollendung, von der Aussaat des Wortes bis zur Ernte des Weltgerichts, und wird theilhaftig werden „der Herrlichkeit seines Vaters", in der er auf des Himmels Wolken wiederkommen wird. So bleibt er bis in seine göttliche Herrlichkeit hinein der Menschensohn im einfachsten Sinne des Wortes, dem in echt menschlicher Abhängigkeit von Gott alles gegeben, nur eben auch alles gegeben ist. — Ist es mit dem johanneischen Christus ein anderes? Zug um Zug können wir das synoptische Jesusbewußtsein auch im johanneischen Selbstzeugnis nachweisen. Auch der johanneische Christus ist der „Menschensohn" (Kap. 1, 52 u. s. w.), und zwar jedenfalls auch im Sinne des wahren, wirklichen Menschen (Kap. 5, 27; 8, 40). Herrscht der Name „Gottessohn" hier vor, so ist er doch in wie vielen Stellen erweislich nicht im metaphysischen, sondern im ethisch-theokratischen Sinne gedacht. Im ethischen, — denn nur in diesem kann sich Jesus im achten Kapitel (in dem er überhaupt seinen Anspruch auf den Glauben des Volkes immer wieder ethisch, auf seine Selbst-

losigkeit und Sündlosigkeit begründet) als den „Sohn im Hause Gottes“ nicht den Menschen, sondern den Sündern als den „Knechten“ gegenüberstellen (V. 34. 36); so wenig die Juden dort in einem anderen als ethischen Sinne die „Teufelskinder“ sind, so wenig kann seine dem gegenübergestellte Gottessohnschaft hier anders als in demselben, ethischen Sinne gemeint sein (V. 38. 39). Und im theokratischen, — denn nur in diesem und nicht in einem metaphysischen Sinne, von dem sie handgreiflich nichts wissen, können ihn Nathanael, der Blindgeborne, Martha als Sohn Gottes begrüßen (Kap. 1, 49 vgl. mit V. 45; 9, 35 vgl. mit V. 31; 11, 27 vgl. mit V. 22), und doch deutet er keinem von diesen den theokratisch gemeinten Namen in's Metaphysische um. Oder ergäbe etwa die einzige Stelle, welche den Namen „Gottessohn“ geflissentlich erörtert, die Stelle Kap. 10, 34 ff., einen metaphysischen, insonderheit logologischen Sinn? Wenn Jesus den Vorwurf, als mache er sich durch diesen Namen zum „Gotte“, damit widerlegt, daß er sich auf den alttestamentlichen Sprachgebrauch beruft, welcher sogar sündigen Menschen um ihres obrigkeitlichen Amtes willen den Namen „Götter“ gibt, kann er sich dann, ohne in dieser Vertheidigung innerlich unwahr zu werden, in einem Sinne als Gottessohn bezeichnet haben, der schlechterdings auf einer anderen Linie läge als diese angerufene biblische Analogie, in einem anderen als dem amtlichen, theokratisch-messianischen Sinne, da doch jene θεοί diesen Namen lediglich ihrem Amte, dem an sie ergangenen und sie richterlich bevollmächtigenden λόγος τοῦ θεοῦ verdanken? Demgemäß bekennt sich denn auch der johanneische Christus, wie schon oben angeführt, zu jeder echt menschlichen Abhängigkeit von Gott. Er „kann nichts von ihm selber thun“, sondern nur was der Vater ihm „zeigt“ (Kap. 5, 19); er redet und urtheilt nicht aus sich selbst, sondern „wie er es hört, so urtheilt er“ (Kap. 5, 30); er sucht und thut überhaupt nicht seinen Willen, sondern den Willen deß, der ihn gesandt hat (Kap. 5, 30; 6, 38); er hat „Gebote“ vom Vater empfangen, die er zu erfüllen hat, wie die Jünger seine Gebote zu erfüllen haben (Kap. 10, 18; 14, 31; 15, 10). Das ist nicht Abhängigkeit eines subordinatianisch gedachten Logos, sondern eines wahrhaftigen Menschen; denn ein Logos, der einen anderen Willen

hätte als der Vater, ein Logos, der noch auf Erden zu hören und zu lernen hätte, was durch ihn zu thun wäre (vgl. 5, 20), ist einfach ein Unding. Ueberdies, auch der johanneische Christus betet zu seinem Vater (Kap. 11, 41; 17, 1 f.), ja er betet ihn an (Kap. 4, 22) — das entscheidendste Kennzeichen des Menschen Gott gegenüber —; und noch in seiner Erhöhung, im Besitz „der Herrlichkeit, die er hatte, ehe die Welt war", will er den Vater „bitten" (Kap. 14, 16). Diese Thatsachen sucht Scholten zu entkräften durch die Bemerkung, wenn der johanneische Christus bete, so spreche er zu Gott wie zu seines Gleichen, das Wort Kap. 4, 22 aber sage er nur in der Person eines jüdischen Rabbi. Jndes zu Seinesgleichen beten ist ein reiner Widerspruch, und wie zuversichtlich-erhaben das hohepriesterliche Gebet mit seinem „Vater, ich will" auch lauten möge, es ist doch ein echt menschliches Gebet. Wie könnte Jesus menschlicher beten als z. B. V. 11 u. 12: so betet ein scheidender Mensch, — der Logos hätte, wie er die Jünger seither beim Namen des Vaters erhalten, doch wohl auch in seiner Herrlichkeit die Macht das weiter zu thun, und nicht nöthig, den Vater zu bitten, daß er es hinfort statt seiner thue; ja als Gedanke des Logos wäre diese Bitte geradezu sinnlos. Was aber die Stelle Kap. 4, 22 angeht, wie würde der Evangelist, gerade wie Scholten ihn denkt, Jesum etwas in der Person eines jüdischen Rabbi sagen lassen, was nach seiner Jdee gar keine Wahrheit und Möglichkeit für ihn hätte? Ueberdies, wer den Vater „seinen Gott" nennt, wie der johanneische Christus noch nach seiner Auferstehung thut (Kap. 20, 17), der muß nothwendig auch in einem Verhältnis der Anbetung zu ihm stehen.

Auf dieser rein-menschlichen Bewußtseinsbasis finden nun wie bei den Synoptikern, so auch bei Johannes die erhabensten Selbstaussagen ausreichenden Raum. Wenn sich der johanneische Christus das Brod des Lebens, das Licht der Welt, die Auferstehung, den Weg, die Wahrheit und das Leben nennt, wenn er von sich aussagt, daß er mit dem Vater eins sei, daß niemand zum Vater komme denn durch Jhn; daß, wer Jhn sehe, den Vater sehe; endlich daß alle den Sohn zu ehren haben, wie sie den Vater ehren, so sind das alles im Grunde nur Variationen über das synoptische

Thema, daß er der persönliche Träger des Reiches Gottes sei, von dessen Stiftung an bis in die Vollendung. In wem das Reich Gottes dergestalt erschienen ist, daß er das A und das O desselben, der Säemann und der Ernteherr zugleich ist, in dem ist auch der Weg und die Wahrheit und das Leben erschienen. Wer zu seinen Jüngern sagen konnte: „Ihr seid das Licht der Welt" (Matth. 5, 14), der konnte noch viel mehr dasselbe von sich sagen (Joh. 8, 12). Wer das Bewußtsein in sich trug, daß niemand den Vater kenne, außer wem er ihn offenbare (Matth. 11, 27), der durfte auch sagen: niemand kommt zum Vater denn durch mich (Joh. 14, 6). Das Ehren des Sohnes, wie man den Vater ehrt, ergibt sich ebenhieraus: alle haben, wie sie Gott ehren, auch das Organ zu ehren, durch welches allein ihnen dessen Gemeinschaft zutheil wird; daß hier nicht an ein Ehren als zweiten Gott, sondern als Gesandten Gottes zu denken sei, wird ja ausdrücklich hinzugefügt (Kap. 5, 23 *ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱόν, οὐ τιμᾶ τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτόν*). Das mit dem Vater Eins Sein aber, das im Zusammenhange lediglich besagt, warum, was in des Sohnes Hand ist, ebendamit unentreißbar auch in des Vaters Hand sei (Kap. 10, 28. 29), setzt nicht eine metaphysische, sondern eine mystische, d. h. reale, aber ethisch bedingte Einheit mit dem Vater, wie sie sich bei dem Träger des Himmelreiches überall von selbst versteht; der Vater ist mit ihm, wohnt in ihm, wirkt durch ihn, — warum? *ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε* (Kap. 8, 29); diese Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes ist der Gemeinschaft des Sohnes, ja des Vaters mit den Gläubigen analog (Kap. 10, 14. 15; 14, 20; 14, 23; 17, 23). Dem entspricht endlich, daß auch dem johanneischen Christus wie dem synoptischen alles gegeben ist; die Werke, die er thut (Kap. 5, 36), die Worte, die er redet (Kap. 14, 10; 17, 8), das Leben, das von ihm ausgeht (Kap. 5, 26), das Gericht, das er halten wird (Kap. 5, 27).

So weit verhält sich die johanneische Selbstaussage Jesu zur synoptischen nur wie der beredtere, entwickeltere Ausdruck desselben Bewußtseins. Dagegen liegt in den Präexistenzaussagen des johanneischen Christus ein Element vor, das in den Synoptikern keine Parallele hat; denn alles, was man in diesen Analoges zu

finden gemeint hat, bleibt precär, weil auf Schlußfolgerungen gebaut, die Jesus gezogen haben könnte, aber nicht erweislich gezogen hat. Unmittelbar und unbestritten liegt die Präexistenz vor in den vier Stellen Kap. 6, 62; 8, 58; 17, 5 u. 24, aber man findet sie meist auch in den viel zahlreicheren Stellen indirect ausgesprochen, in welchen Jesus von einem von oben, vom Himmel, von Gott, vom Vater Gekommen- oder Ausgegangensein, überhaupt von seinem in die Welt Gekommen- oder Gesandtsein redet, oder in denen er sein höheres Wissen auf ein „vom Vater Gehörthaben", auf ein „den Vater Gesehenhaben" zurückführt. Liegt nun in diesen Aussagen eine christologische Bewußtseinsbasis vor, welche von der synoptischen toto genere verschieden, nicht den Menschen des göttlichen Wohlgefallens, sondern den δεύτερος θεός, den von Ewigkeit persönlichen Logos im johanneischen Christus erkennen ließe? Wenn ja, dann hätte darum die kritische Hypothese vom Logosroman immer noch lange nicht Recht, denn abgesehen von allem anderen, was wir gegen sie geltend gemacht, würde ja selbst der ganze seither vorgeführte Bestand der johanneischen Christologie wider sie Zeugnis ablegen und durch seine Zusammenstimmung mit den synoptischen sich als echtgeschichtlichen legitimiren. Wohl aber gienge dann durch das johanneische Selbstzeugnis ein innerer Widerspruch, den mit Künsten moderner Kenotik zu vermitteln wir umsomehr verzichten müßten, als dieselben im vierten Evangelium nicht einmal den Schein eines Anhalts haben; und wenn sich dieser Widerspruch nicht etwa auf eine unwillkürliche Umdeutung einiger wenigen Jesusworte beschränken ließe, in die der Evangelist möglicherweise seine Logosidee hineingedeutet hätte, sondern wenn den angeführten, auf der Linie der synoptischen Christologie liegenden Stellen nicht minder zahlreiche gegenüberständen, welche der Evangelist nur von einer wesentlich anderen Anschauung aus erdichtet haben könnte, so würden wir an einem Verständnis dieses Evangelisten überhaupt verzweifeln müssen. Denn weder könnte man einem Apostel Jesu die Willkür zutrauen, seine eigenen Speculationen mit Bewußtsein dem Herrn in den Mund zu legen, noch dem Logosromandichter des zweiten Jahrhunderts die Naivetät, so viele Zeugnisse des wirklichen synoptischen Jesusbewußtseins neben jenen Präexistenzaussagen stehen zu lassen. Unter solchen

Umständen gilt es doch, die seither von orthodoxer wie kritischer Seite so leichthin abgewiesene Frage etwas ernster zu nehmen, ob die vorausgesetzte Differenz mit der synoptischen Christologie überhaupt in dem Maße, welches das Evangelium zum unauflöslichen Räthsel machen würde, vorhanden sei.

Gewiß, wenn der johanneische Christus sein höheres Wissen auf ein Geschaut- und Gehörthaben in der Präexistenz zurückführte, so könnte dasselbe nur ein absolutes, gottheitliches sein und wäre als solches mit dem menschlichen, prophetenähnlichen des synoptischen Jesus unvereinbar. Aber muß denn jenes ἑωρακέναι und ἀκηκοέναι als ein präexistentes, — kann es nicht als ein in's Erdenleben fallendes prophetenähnliches verstanden werden, da doch nach Kap. 5, 37 ἀκηκοέναι τὴν φωνὴν τοῦ θεοῦ und ἑωρακέναι τὸ εἶδος αὐτοῦ die in Israel bekannten Formen und für Jesus selbst geläufigen Bezeichnungen prophetischen Erkennens sind? Und was das „vom Himmel Gekommen-", „vom Vater Ausgegangen- und in die Welt Gekommensein" angeht: wird denn nicht von jeder guten und vollkommenen Gabe gesagt, daß sie ἄνωθεν καταβαῖνον sei (Jak. 1, 17; vgl. 3, 15 ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη), und soll sich Christus nicht als das rechte Manna und himmlische Lebensbrod als von oben gekommen haben darstellen können, soll er seine Sendung, seine verborgene Bereitung, den Ursprung seiner heiligen Persönlichkeit nicht als ein „vom Vater Ausgegangensein" haben bezeichnen können, ohne dabei an einen mit persönlichem Selbstbewußtsein und Willensact vollzogenen Uebergang vom Himmel zur Erde zu denken? Hat er sich endlich in den vier übrigbleibenden Stellen Kap. 6, 62; 8, 58; 17, 5 u. 24 allerdings eine Präexistenz beigelegt, so hört diese Selbstaussage doch auf, die menschlich-prophetische Form seines Selbstbewußtseins zu zersprengen, sobald sie nicht mehr aus vormenschlicher Erinnerung, sondern aus einem ins irdische Leben fallenden Rückschluß seines Bewußtseins auf seinen überirdischen Ursprung und ewigen innergöttlichen Daseinsgrund erklärt wird. Warum sollte nicht auch der Christus, den uns die Synoptiker zeichnen, sich als das Alpha und Omega aller göttlichen Rathschlüsse, als die zeitliche Erscheinung des ewigen göttlichen Liebes-

gedankens, als das von Anbeginn in Gott ruhende Urbild der Welt und Menschheit gefühlsmäßig erfaßt und in der Weise des intuitiven prophetischen Denkens in einem „Sein vor Abraham", einer „Herrlichkeit, die er hatte, ehe die Welt war" angeschaut haben, zumal in einem Lebenskreise, der alle Heiligthümer auf Erden, die Stiftshütte, die heilige Stadt, vor allem den Messias (vgl. das Buch Henoch) präexistent zu denken, auf himmlische Urbilder zurückzuführen gewohnt war? In dieser mit dem synoptischen Selbstzeugnis vereinbaren Weise habe ich in meiner neutestamentlichen Christologie (Berlin 1866) die einschlagenden johanneischen Stellen zu erklären versucht. Man hat dem den Wortlaut einzelner Aussprüche und den Gesamteindruck der hier in Betracht kommenden christologischen Aussagen entgegengehalten, und ich gebe zu, daß namentlich der letztere, zusammengenommen mit der Logosidee des Prologs und verstärkt durch die ganze Macht jahrhundertealter exegetisch-dogmatischer Tradition, ein überwältigender ist und daß auch einzelne Aussprüche sich einfacher nach ihm als nach der anderen Auffassung deuten zu lassen scheinen. Aber werden damit die gegentheiligen Instanzen, die im nämlichen Bereiche liegen, und wird damit die Gesamtinstanz des übrigen johanneischen Selbstzeugnisses, zu dem die Logosidee der Schlüssel nicht ist, aufgehoben? Im schlimmsten Falle findet hier ein Ineinanderspielen von zweierlei Denkweisen statt, einem ursprünglichen Sinne, in welchem Jesus solche Worte geredet, und einem auslegenden, in welchem der Evangelist sie gedeutet und wiedergegeben hat [1]); und wäre dies in der That der Befund, wieviel leichter würde sich derselbe mit der Voraussetzung der Apostolicität des Verfassers, als mit der Hypothese vom Logosromandichter des zweiten Jahrhunderts vereinigen.

Nehmen wir die einzelnen Punkte genauer vor. Wenn Jesus sich Kap. 8, 40 den Juden gegenüber bezeichnet als „einen Menschen, der ihnen die Wahrheit gesagt, welche er vom Vater vernommen" (ἤκουσα), — wer würde, wenn nicht ein traditionelles Vorurtheil waltete, hier bei dem Subject ἄνθρωπος an ein präexistentes, und

---

1) Vgl. Weizsäcker, in den Jahrbb. f. deutsche Theologie 1857 u. 1862.

nicht an ein prophetisches ἀκούειν denken? Zumal Jesus selbst in diesem Sinne von einem menschenmöglichen ἀκούειν παρὰ τοῦ θεοῦ redet: πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς με, Kap. 6, 45. Noch mehr: Jesus bezeichnet in dem Ausspruche καθὼς ἀκούω, κρίνω (Kap. 5, 30) sein eigenes „vom Vater Hören" als ein im irdischen Dasein noch währendes und fortgehendes, also mit nichten aus der Präexistenz mitgebrachtes, so gewiß ein solches präexistente Gehörthaben seiner Natur nach fertig und vollkommen, keiner irdischen Ergänzung mehr bedürftig sein müßte. Führen nicht ebenso die Kap. 5, 20 gebrauchten Ausdrücke, daß der Vater dem Sohne alles zeige (δείκνυσι), was er thue, ja noch größeres zeigen werde (δείξει), darauf, daß ebenso auch das ὁρᾶν παρὰ τῷ πατρί, von dem Jesus z. B. Kap. 8, 38 redet, ein in sein irdisches Leben fallendes und auch noch in Zukunft fortschreitendes sein muß? Man wendet hiegegen ein, daß doch das wiederholt behauptete ἑωρακέναι τὸν πατέρα (Kap. 6, 46) auf ein bestimmtes, vollendetes Factum weise, das als solches nur in die Präexistenz verlegt werden könne. Das erstere ist richtig, das zweite keineswegs; das Präteritum fordert nur einen Lebensmoment, in welchem ein entscheidendes ἑωρακέναι τὸν πατέρα, ein „von Angesicht zu Angesicht Schauen" nach prophetischem Sprachgebrauch (Num. 12, 4) stattgefunden hat: bietet der Moment der Taufe, da er den Himmel offen sah und sich vom Vater als den Sohn des Wohlgefallens an's Herz gezogen fühlte, hiezu keinen ausreichenden Commentar? Und wenn Jesus Kap. 3, 11—13 sein Wissen und Geschauthaben der ἐπουράνια ausdrücklich auf ein ἀναβεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανόν zurückführt, auf ein ihm allein zutheil gewordenes gen Himmel Erhoben-wordensein (vgl. 5 Mos. 30, 12), ist es nach diesem Worte überhaupt noch möglich, jenes Wissen und Geschauthaben nicht aus einem solchen hochgehobenen Moment seines Erdenlebens, sondern aus einem vorzeitlichen im Himmel Gewesensein abzuleiten? — Oder sollten etwa die bildlichen Ausdrücke παρὰ τοῦ πατρός, παρὰ τῷ πατρί uns durch die ihnen anhaftende locale Vorstellung zu jener Präexistenzableitung nöthigen? Ein solches Verkennen der nothgedrungen bildlichen Ausdrucksweise des Evangeliums würde nur

mehr beweisen, als man brauchen kann; es würde auf die monströse Vorstellung eines hörend, lernend, zusehend zu des Vaters Füßen sitzenden Logos führen. Ist die Vorstellung eines hörenden, sich sagen und belehren lassenden Logos, wie die orthodoxe und die kritische Exegese des Evangeliums sie herausbringt, überhaupt dem Evangelisten zuzutrauen? „In welchem Sinne", fragt sich Scholten, „ist dies Hören und Sehen aufzufassen? Etwa so, als ob der Logos früher in der Erkenntniß der Wahrheit von Gott unterwiesen worden wäre, also von Gott gehört hätte, was er vorher nicht wußte? Das würde dem absoluten Charakter, welchen der Evangelist dem Logos Kap. 1, 1 zuschreibt, gänzlich zuwider sein. Dies Hören ist in der mystischen Bildersprache des Evangelisten nichts anderes als eine Form, um auszudrücken, daß Jesus als der Logos die Wahrheit wußte kraft seiner Einheit und Wesensgleichheit mit Gott." Aber seit wann drückt man ein Vonselbstwissen in mystischer Bildersprache durch ein „Gehörthaben" aus? Und wenn nun der johanneische Christus dies ἀκούειν Kap. 5, 30 noch auf Erden fortgehen läßt, wie kann er leugnen wollen, daß er durch dasselbe erfahre, was er vorher nicht gewußt? Wir haben demnach aus dieser vergeblichen Ausflucht des Kritikers nur das bemerkenswerthe Zugeständnis zu notiren, daß jenes ἀκηκοέναι und ἑωρακέναι sich mit einer Logospersönlichkeit Jesu nicht reimt, darum also auch in die Logospräexistenz nicht hinaufdatirt werden darf. [1] — Glaubt man nun trotz alledem Stellen wie Kap. 3, 31—32 (*ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς, ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ· ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν, καὶ ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν, τοῦτο μαρτυρεῖ*) oder Kap. 6, 46 (*οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ,*

1) Scholten meint, was für die nicht-prophetische, sondern präexistente Fassung des „Gehörthabens" u. s. w. entscheide, das sei, daß es auch vom heiligen Geiste heiße, er werde reden, was er [von Gott] höre, Kap. 16, 13. Als ob es nicht eine stehende Ausdrucksweise der Schrift wäre, das, was der inspirirte Mensch vermöge des Geistes redet oder vernimmt, dem Geiste selbst zuzuschreiben. Nicht der heilige Geist als göttliche Person, sondern der mitgetheilte Geist, d. h. das von ihm erfüllte Herz des Gläubigen „seufzt", betet, ruft Abba (Röm. 8, 26. Gal. 4, 6), und so wird es auch mit dem „Hören" Kap. 16, 13 gemeint sein, wenn nicht von Johannes, dann doch von Jesu selber.

οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα) nicht anders verstehen zu können, als so, daß in ihnen das Gesehen- und Gehörthaben auf einen vorzeitlichen Aufenthalt beim Vater zurückgeführt werde [1]), nun so bleibt allen den angeführten Instanzen gegenüber nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß der Evangelist von seiner Logosidee erfüllt und bestimmt, Aussprüche Jesu, welche ursprünglich ein prophetisches Schauen und Vernehmen besagten, in diesem Sinne umgedeutet habe; eine Annahme, die insofern auch gar keine Schwierigkeit hat, als uns Beispiele einer relativ mißverstehenden Auslegung von Jesusworten seitens des Evangelisten bereits mehrfach begegnet sind.

Es steht nicht anders mit dem ἐκ τῶν ἄνω, ἐξ οὐρανοῦ, ἐκ oder παρὰ oder ἀπὸ τοῦ θεοῦ oder πατρὸς εἶναι, ἥκειν, ἐξεληλυθέναι, καταβεβηκέναι, das so oft in den Selbstzeugnissen Jesu vorkommt. Behauptet Jesus Matth. 21, 25, die „Taufe Johannis" sei ἐξ οὐρανοῦ gewesen, so fällt es niemandem ein, dieselbe im Himmel präexistent und vom Himmel reell herniedergestiegen zu denken; sagt er dasselbe von seiner eigenen Sendung, von sich selbst im vierten Evangelium, so gilt auf einmal eine andere Hermeneutik. Scholten sammt der ganzen kritischen Schule geht darin mit der orthodox-traditionellen Exegese einträchtig Hand in Hand, alle jene Ausdrücke und Wendungen nur ganz buchstäblich von einem persönlichen, ja räumlichen Uebergang aus der höheren Welt in die niedere verstehen zu wollen. Warum? Vor allem darum, weil der Alexandrinismus den Himmel local über der Erde denke. Nun aber, wenn Johannes für ἐκ τῶν ἄνω auch sagt ἐκ θεοῦ, was an sich doch keine locale Ausdrucksweise ist, wenn er überdies durch den Satz πνεῦμα θεός ἐστιν Gott ausdrücklich von jeder localen Bestimmtheit ausnimmt, so ist er, sollte man meinen, in diesem Punkt eben nicht alexandrinisch. Gott über der Welt, den Himmel über der Erde zu denken, ist nicht bloß alexandrinische, sondern auch biblische und allgemein-religiöse Vorstellungsweise; aber wenn nach Scholten Jakobus in Kap. 1, 17; Kap. 3, 15 seines Briefes von der Bildlichkeit dieser Vorstellungs-

---

[1]) Ich glaube allerdings, daß auch diese Stellen eine andere Auslegung gestatten, vgl. meine Christologie des Neuen Testaments, S. 97 f.

weise ein Bewußtsein gehabt hat, warum nicht Johannes? Und bei ihm gerade können wir dies Bewußtsein der Bildlichkeit nachweisen. Wenn er Jesum zu seinen ersten Jüngern sagen läßt: ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, (Kap. 1, 52) so kann, angesichts der Thatsache, daß in der folgenden Darstellung nichts vorkommt, was dies Wort buchstäblich erfüllte, doch wohl niemand leugnen, daß hier eine dem Schriftsteller bewußte bildliche Rede vorliegt, deren Sinn mit localen Vorgängen nichts zu schaffen hat. Wollte man doch endlich einmal auch des Menschensohnes καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ und ἀναβεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανόν (Kap. 3, 13) nach diesem Kanon auslegen! Fragt es sich aber um den unbildlichen Sinn jener bildlichen Wendungen, so ist ohne Zweifel das ἐκ θεοῦ εἶναι der einfache Grundbegriff, auf dem alle jene Abwandlungen beruhen. Dies ἐκ θεοῦ εἶναι wird Kap. 8, 47 als etwas allgemein Menschenmögliches behandelt; ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ, τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ. Es ist nichts anderes als das ἐξ ἀληθείας εἶναι Kap. 18, 37, denn πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας, ἀκούει μου τῆς φωνῆς (ib.); es ist der ethisch-religiöse Wahrheitssinn, die göttliche Gesinnung, wie jeder Mensch sie haben sollte und wie etliche — wenn auch nicht in völliger Weise — sie wirklich haben. Stellt sich nun Jesus Kap. 8, 23 den Juden entgegen mit einem ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί· ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, so stellt er demnach nicht ihnen als Menschen sich als Gott gegenüber, sondern ihnen als ungöttlichen Menschen sich als göttlich gesinnten; oder wie könnte er sonst Kap. 17, 16 das „nicht aus dieser Welt Sein" ausdrücklich in demselben Sinne, in welchem er's von sich aussagt, auch von seinen Jüngern behaupten? Nun ist natürlich ein Unterschied zwischen ihm und auch den Besten, Frömmsten; er ist schlechthin ἐκ τοῦ θεοῦ, ἐκ τῶν ἄνω, sie sind's nur in bedingter Weise; sie sind im Vergleich zu ihm auch wieder ἐκ τῶν κάτω, ἐκ τῆς γῆς, und in diesem Sinne stellt Kap. 3, 31 der Täufer sich als den ἐκ τῆς γῆς ὢν und ἐκ τῆς γῆς λαλῶν ihm als dem ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος

καὶ ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν μαρτυρῶν gegenüber, nicht als erdgebornen Menschen dem vom Himmel gestiegenen Gotte, sondern als sündig-unvollkommenen Menschen, der als solcher auch nur Unvollkommenes, einem irdischen Standpunkte der Betrachtung Gemäßes zu lehren hat, dem heilig-vollkommenen Menschen, der aus einem Schauen Gottes und Unterreden mit ihm von Angesicht zu Angesicht (4 Mos. 12, 6—8) heraus zu zeugen vermag [1]). Nur kommt in eben diesem Spruch zu dem Begriff der irdischen oder himmlischen Art oder Beschaffenheit noch ein weiteres Moment hinzu, das der entsprechenden Abkunft, des entsprechenden Ursprungs. Richtig sagt Scholten, daß in Kap. 3, 31 ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς, ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ das erste ἐκ τῆς γῆς εἶναι die Abkunft, das zweite die Beschaffenheit bezeichne, und ebenso liegt in dem entgegengesetzten ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν beides nebeneinander; denn sündige Art beruht auf einem aus dem sündigen Weltzusammenhang Stammen, heilige Art auf einem eigenthümlichen heiligen aus Gott Gezeugtsein. Demgemäß wird auch im Munde Jesu das ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀπὸ oder ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξεληλυθέναι oder καταβεβηκέναι diesen göttlichen und heiligen Ursprung seines geschichtlichen Daseins bezeichnen, kraft dessen er in den sündigen Weltzusammenhang als der Sündlose hineingezeugt ist, jene ursprüngliche, einzigartige Anlage, deren Entfaltung eben sein absolutes ἐκ θεοῦ εἶναι im Leben ist; nicht aber wird etwas von dem bisher entwickelten Begriffszusammenhang völlig abbrechendes, mit dem ethisch-religiösen ἐκ θεοῦ εἶναι gar nicht zusammenhangendes gesagt werden wollen, wie der Gedanke eines persönlichen und localen Uebergesiedeltseins aus der höheren in die niedere Welt das wäre. Oder wie sollte dies „vom Himmel Gekommensein“ auf einmal ganz anders zu deuten sein als das „im Himmel Sein“, welches sich der johanneische Christus in seiner irdischen Gegenwart, also gewiß nicht im localen Sinne (denn local ist er ja auf Erden), vielmehr im Sinne uneingeschränkter Gottgemeinschaft zuschreibt (Kap. 3, 13, vgl. 1, 18)? Wer nun dennoch

[1]) Vgl. die ganz analoge Entgegensetzung selbst der mosaischen und der neutestamentlichen Offenbarung als irdischer und himmlischer, Hebr. 12, 25.

meint, Stellen, wie Kap. 6, 38 (*καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με*) oder Kap. 16, 28 (*ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα*) nicht anders als im Sinne eines persönlichen und localen Ueberganges auslegen zu können, dem wird auch hier nichts anderes übrig bleiben als anzunehmen, daß der Evangelist eine von seiner Logosidee aus sich aufdrängende Vorstellung in Worte Jesu hineingelegt habe, die, wenn man sie etwas weniger bildlich oder etwas mehr metaphysisch faßte, als sie gemeint waren, dieselbe in der That zu enthalten schienen.

Derselbe Fall endlich ist es vielleicht mit den gleichfalls zu Gunsten der Präexistenz gedeuteten amphibolischen Ausdrücken „in die Welt Kommen", „in die Welt Gesandtsein". Zuweilen bedeuten sie jedenfalls nur das Heraustreten in die Oeffentlichkeit. Wenn Jesus im hohenpriesterlichen Gebet Kap. 17, 18 sagt: *καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον*, so kann er, da er nicht von einem „vom Himmel=", sondern „in die Welt Hinaus=Senden" der Apostel reden will, seine eigne „Sendung" nicht vom Himmel herab, sondern lediglich von dem in der Taufe empfangenen Gottesrufe datiren. Ebenso wird Kap. 18, 37 das *ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ*, wenn man nicht eine müßige Tautologie annehmen will, dahin zu unterscheiden sein, daß jenes den irdischen Lebensanfang überhaupt, dies den Anfang seines öffentlichen Lebens bezeichnen soll; denn den Einfall Scholtens, das *εἰς τοῦτο γεγέννημαι* auf die ewige Zeugung des Logos zu deuten, wird wohl niemand billigen, der bedenkt, daß das nicht bloß dem Pilatus, sondern auch den Lesern des Evangeliums hätte schlechthin unverständlich bleiben müssen. Dagegen in der Stelle Kap. 16, 28 (*ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον κ. τ. λ.*) scheint vielmehr der Eintritt ins irdische Dasein überhaupt mit dem *εἰς τὸν κόσμον ἐληλυθέναι* bezeichnet zu sein, wie das auch nach Kap. 6, 14 (*ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον*) und Kap. 16, 21 (*ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον*) zu erwarten ist.

Zweifelhaft kann man bleiben in der Stelle Kap. 10, 36 (*ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον*): je nachdem man unter dem *ἡγίασεν* eine vorzeitliche Erwählung oder die geschichtliche Messiasweihe der Taufe versteht, wird man das *ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον* entweder auf die Sendung ins irdische Dasein oder auf die Sendung ins öffentliche Leben beziehen. Bei dieser Amphibolie der Begriffe liegt es nah, auch hier an eine unwillkürliche Umdeutung echter Jesusworte zu denken: das emphatische „Gekommensein", das Jesus auch bei den Synoptikern öfters von sich aussagt (vgl. Matth. 5, 17; 9, 13; 10, 34; 11, 19) und welches das Bewußtsein der höheren Sendung ausdrückt, kann sich möglicherweise in seinem Munde lediglich auf das öffentliche Auftreten von der Jordantaufe an bezogen haben und von Johannes dann auf sein gesamtes Erdenleben von Anbeginn gedeutet worden sein. Ebenso möglich aber ist, daß Jesus selbst seine ganze irdische Existenz und geschichtliche Erscheinung unter den Begriff einer „Sendung in die Welt" gestellt hat, ohne damit — wie hernach der Evangelist gethan haben mag — die Vorstellung eines selbstbewußten und willenhaften Vorhandengewesenseins vor dem Gesendetwerden zu verbinden. Nennt das Volk Kap. 6, 14 den erwarteten Propheten den *εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος*, heißt der Täufer Kap. 1, 6 ein *ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ*, ist dem Blindgebornen Jesus ein *παρὰ θεοῦ ὤν*, auch da er ihn noch als einen einfachen *προφήτης* und *θεοσεβής* ansieht (Kap. 9, 33 vgl. 17 u. 31), so leuchtet ein, daß der Ausdruck *εἰς ἐρχεσθαι* oder *ἀποστέλλεσθαι εἰς τὸν κόσμον*, auch auf die Geburt zurückbezogen, an sich durchaus keine persönliche Präexistenz voraussetzt; sonst würde das Kap. 16, 21 vom einfachen Menschenkinde gebrauchte *γεννηθῆναι εἰς τὸν κόσμον*, oder unser naives in gleichem Sinne angewendetes „auf die Welt Kommen" es auch thun.

Was nun schließlich die allein noch übrigen unmittelbaren Präexistenzaussagen angeht, so haben wir unter solchen Umständen keinerlei Nöthigung, sie aus einem Logosbewußtsein, das aus der Ewigkeit in die Zeit nach Art einer Erinnerung herüberreichte, abzuleiten: selbst wenn der Evangelist sie sich unzweifelhaft in dieser Weise gedeutet hätte, gäben unsere seitherigen Wahrnehmungen uns

freie Hand, sie aus einem intuitiven Rückschluß zu erklären, den das Selbstbewußtsein Jesu von der Zeit aus in die Ewigkeit gezogen. Das messianische Bewußtsein treibt seine Folgerungen nach rückwärts wie nach vorwärts: ist der Messias der schlechthinige Träger der göttlichen Rathschlüsse in Reichsstiftung und Weltrichteramt, der Angelpunkt und der Zielpunkt der Weltgeschichte, so muß er auch ihr uranfänglicher Ausgangspunkt, das Principium alles göttlichen Verhältnisses zur Welt, die *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* sein, (Apok. 3, 14). Hat diese Folgerung sich im Bewußtsein eines Paulus, des Apokalyptikers, des Verfassers der Epistel an die Hebräer vollzogen, warum soll sie nicht schon — in unmittelbarerer, intuitiverer Weise — im Bewußtsein Jesu eingetreten, und zumal — wie die betreffenden johanneischen Stellen es veranschaulichen — in bestimmten hochgespannten Momenten dieses Bewußtseins, durch den gesteigerten Gegensatz der Welt provocirt, wie der Funke zwischen Stahl und Stein hervorgesprungen sein? [1]) Oder wer hätte sich je hinreichend in dies einzigartige Bewußtsein und seine höchsten Spannungen hineinzuversetzen vermocht, um mit Keim absprechen zu dürfen, es habe mit keiner Faser über die Zeitlichkeit zurückgereicht! Die Anknüpfungen für dieses sich als vorzeitlich, als ewig Erfassen liegen doch auch bei den Synoptikern vor. Präexistent ist nach Matth. 25, 34 wenigstens die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (*ἡτοιμασμένη ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*): kann das Reich existent gedacht werden ohne den, in dem seine Bereitung beruht, dem Menschensohn? Dieser „Menschensohn" wird in derselben Stelle, der sein Name mit dem Namen des Himmelreiches gemeinsam entstammt, Dan. 7, 13, im Himmel mit dem Reiche belehnt, das er auf Erden verwirklichen soll: muß er nach biblischer Weise zu denken demnach nicht bei

[1]) Durch diese Betrachtung der Präexistenzaussagen erledigt sich der sonst begründete Einwand Keims (a. a. O. Bd. I, S. 129), daß doch die anderen Evangelisten, zum Theil Pauliner, solche Aussagen, wenn die Tradition sie dargeboten hätte, gewiß nicht zu hoch gefunden haben würden, um sie mitzutheilen. Nein, sie haben sie nicht zu hoch gefunden, sondern die Tradition hat sie ihnen nicht dargeboten; aber das ist auch ganz begreiflich, wenn die Präexistenz nicht ein Lehrthema Jesu, nicht die Basis seines Selbstbewußtseins, sondern nur die in seltenen Momenten aufzuckende Flammenspitze desselben war.

Gott, vor Gottes Angesicht bestanden haben, ehe er auf die Erde herabkam? [1]) Solche unmittelbaren Consequenzen synoptischer Bewußtseinsthatsachen reichen völlig aus, um Selbstaussagen wie Joh. 6, 62 („Wenn ihr des Menschen Sohn sehen werdet auffahren dahin, wo er zuvor war") und Kap. 8, 58 („Ehe denn Abraham ward, bin ich") zu erklären. Wenn man gegen eine solche Erklärung immer wieder geltend macht, daß dieselbe nur auf eine ideale Präexistenz in Gott, nicht aber auf eine reale bei Gott (*πρὸς τὸν θεόν, παρὰ θεῷ*) führe, und sich dabei vor allem auf die Stelle 17, 5 (*καὶ νῦν δόξασον μὲ σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί*) steift, so übersieht man, daß der so gestellte Gegensatz für die biblische Ausdrucks- und Vorstellungsweise gar nicht besteht. *Πρὸς θεόν* und *παρὰ θεῷ* bezeichnet wohl noch eher ein „in Gott", ja „in Gottes Gedanken", als ein „neben Gott", wie die einfachen Wendungen *λέγειν πρὸς ἑαυτόν, δίκαιος παρὰ θεῷ* darthun; überhaupt aber kennt das anschauende biblische Denken unsern modernen Denkunterschied eines idealen oder realen Seins nicht, oder vielmehr es sind dem energischen Realismus desselben gerade die himmlischen d. h. urbildlichen, idealen Dinge die wahrhaft realen. Zudem nöthigt gerade jene berühmteste und betonteste Präexistenzaussage 17, 5 entschieden zu dem Zugeständniß eines irgendwie idealen Sinnes der Präexistenz. Wenn Jesus „die Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war" vom Vater erbittet, und zwar erbittet als Lohn seines den Vater verherrlichenden Werkes auf Erden, so folgt mit der unwidersprechlichsten Logik, daß sie nicht in derselben Realität, in der er sie jetzt zu erlangen hofft, von Ewigkeit her sein metaphysisches Eigentum gewesen sein kann; denn mit dem, was einem von Natur eignet, kann man nicht belohnt werden, und das, was dem Logos bei seiner Rückkehr in den status quo ante von selbst wieder zufällt, hat er nicht zu erbitten. Zudem, was ist jene *δόξα* ihrem Begriffe nach? Nach V. 22 u. 24 etwas den Jüngern mittheil-

[1]) Bekanntlich hat das Buch Henoch diese Consequenz hinsichtlich des Menschensohnes aus Dan. Kap. 7, 13 gezogen.

bares, dem Sohne principiell schon gegebenes, auch von ihm den Seinen im Princip bereits mitgetheiltes, mithin nichts abstract göttliches, sondern etwas gottmenschliches, nämlich die Herrlichkeit eines gekrönten Hauptes der Menschheit oder Gemeinde, welche vom Haupte auf die Glieder übergehen soll: wie kann dieselbe denn irgendwem bereits realiter geeignet haben *πρὸ καταβολῆς κόσμου*, ehe es noch eine Menschheit, eine Gemeinde gab? Also der Begriff jener *δόξα* selbst schließt ein reales Vorhandensein und darum einen realen Besitz vor der Welt Grundlegung aus. Endlich wenn diese *δόξα* nach 17, 24 ein Geschenk der väterlichen Liebe an den Sohn ist, und zwar derselben Liebe, mit der er auch die Jünger dieses Sohnes liebt (V. 23), ist denn da nicht mit Händen zu greifen, daß nur von eben der Herrlichkeit die Rede ist, die auch Paulus Phil. 2, 9 f. als Lohn des vollendeten Gehorsams und freies Liebesgeschenk des Vaters an den Sohn bezeichnet — *διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ . . . . καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολόγησηται*, eine Herrlichkeit, die, ehe noch Kniee, die sich beugen, und Zungen, die lobpreisen konnten, vorhanden waren, dem Sohne wol zugedacht, aber nicht realiter mitgetheilt sein konnte?[1]) Dem allen gegenüber klammert sich die herkömmliche Exegese an den Strohhalm des Arguments, daß das *παρὰ σοί* in V. 5 doch für die Präexistenz ganz den gleichen Sinn haben müsse wie in der Postexistenz. Muß wirklich ein Verhältnis, das der Evangelist beidemale durch dieselbe Präposition ausdrückt, darum in beiden Fällen objectiv ganz das gleiche sein; oder folgt aus der gleichen Partikel nicht lediglich dies,

---

1) Dies hat auch Scholten eingesehen und zugegeben. In Kap. 17, 5 — sagt er — bittet Jesus nicht um die Logosherrlichkeit, die er bei Gott vor der Welt Grundlegung wirklich besaß, da er diese durch seine Erscheinung nicht abgelegt hatte, sondern um die Herrlichkeit, welche die Frucht seines auf Erden vollendeten Werkes sein soll (V. 4). Sagt er nun von dieser Herrlichkeit, daß er sie bereits besaß (*εἶχον παρὰ σοί*), so kann dies Haben nicht als ein wirklicher Besitz aufgefaßt werden, sondern nur als ein Haben in der Bestimmung Gottes (so *ἔχειν* Matth. 6, 1; 2 Kor. 5, 1)."

daß der Schriftsteller (— der wie gesagt die Distinktion von idealer und realer Existenz nicht kennt —) auf einen etwa vorhandenen Unterschied nicht reflectirt hat? Und wenn das ἣν εἶχον παρὰ σοί wirklich die Vorstellung einer Präexistenz neben Gott lexikalisch enthalten müßte, sind etwa die johanneischen Christusreden vom Evangelisten so stenographisch genau wiedergegeben, daß eine einzige Präposition alle Instanzen des Gedankenzusammenhanges zunichte machen könnte? Aeußersten Falles läge doch auch hier wieder nichts anderes vor, als ein Wort Christi, das durch die johanneische von der Logosidee beeinflußte Auffassung hindurchgegangen, in dieser eine etwas andere buchstäbliche Ausprägung gewonnen hätte, als seinem noch wohlerkennbaren ursprünglichen Sinn entspräche.

So geht das johanneische Selbstzeugnis zwar in seiner Bezugnahme auf himmlische Abkunft und Präexistenz über das synoptische hinaus, aber nicht als Widerspruch, sondern als Ergänzung, denn es bewegt sich auf derselben Linie des einzigartigen und dennoch menschlichen Bewußtseins wie jenes, nicht auf der Linie eines persönlichen Logosbewußtseins; höchstens daß die Consequenz der Logosidee leise umdeutend und umbildend sich einigen Spitzen der Jesusrede aufgesetzt haben mag. Es leuchtet ein, wie stark dies Ergebnis, gerade auch mit dieser untergeordneten Einschränkung, die kritische Hypothese vom vierten Evangelium nochmals widerlegt und die wesentlich geschichtliche Natur desselben nochmals bestätigt. Wenn auch im Hauptstück der ganzen johanneischen Darstellung, dem christologischen Selbstzeugnis, zwischen der Logosidee, aus der heraus und um derentwillen dasselbe erdichtet sein soll, und dem wirklichen Befunde nur eine oberflächliche Zusammenstimmung, im tieferen Grunde aber eine durchgreifende Differenz waltet; wenn das Selbstbewußtsein des johanneischen Christus sich fast durchweg weit menschlicher und synoptischer herausstellt als eine correcte, consequente Durchführung der Logosidee es zuließe, nun, dann ist doch wohl der Beweis, daß unser Evangelium wesentlich nicht aus dieser Idee, sondern aus historischen Eindrücken und Erinnerungen stammt, die spröde genug waren, um noch

heute durch das von dieser Idee darübergebreitete Colorit sich durcherkennen zu lassen, auch auf dem schwierigsten und entscheidendsten Punkte erbracht. Man könnte nur etwa einwenden, wir hätten zuviel bewiesen. Man könnte einwenden, daß ja bei einer solchen Incongruenz zwischen der Logosidee und dem historischen Befund des Evangeliums, wie wir sie durchgängig nachgewiesen haben, diese Idee selbst an der Spitze des Evangeliums zum Räthsel, zum Widerspruch werde, indem doch unmöglich der Evangelist dieselbe an die Spitze seiner Darstellung als leitenden Gesichtspunkt gestellt haben könne, um hinterher in seinem ganzen Buche ihr zu widersprechen. Wir weichen diesem Einwand nicht aus; aber ehe wir ihn erledigen, wollen wir für die Thatsächlichkeit jener Incongruenz doch noch einige weitere drastische Belege zusammenstellen. Merkwürdig, daß gerade das hohepriesterliche Gebet, das doch den Gipfelpunkt des Heilandsbewußtseins darstellt und durch seine Präexistenzaussagen die Idee des übermenschlichen Logoschristus scheinbar am meisten begünstigt, dieser Belege voll ist. Nach dem Prolog Kap. 1, V. 3. 4. 11 sind die Menschen (oder nach anderer Auslegung die Israeliten) des Logos ursprüngliches Eigentum, denn sie sind durch ihn geschaffen und er ist ihr Licht und Leben von Anbeginn ihres Daseins: nach dem hohenpriesterlichen Gebet waren die Jünger des Vaters Eigentum, ehe sie Jesu eigen waren (*σοὶ ἦσαν κἀμοὶ αὐτοὺς δέδωκας* Kap. 17, 6), und der Vater muß dieselben, wenn Jesus die Welt verläßt, an seiner Statt in derselben bewahren (Kap. 17, 11. 12. 15). Nach dem Prolog kann kein Zweifel sein, daß der Logos alle Geheimnisse Gottes von Natur weiß, denn „ohne ihn ist ja nichts geworden, was geworden ist"; im hohenpriesterlichen Gebete (Kap. 17. 6. 7. 12) sagt Jesus, daß der Vater ihm seinen Namen und alle die Worte, die er den Seinen kundgethan, gegeben habe; ja Kap. 15, 5 sagt er (was wir schon oben gegen die angebliche Allwissenheit Jesu anführten): *πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν*, da doch nichts gewisser sein kann als daß dasjenige, was der johanneische Christus seinen Jüngern sagt, nicht alles ist, was der persönliche Logos vom Vater gehört haben müßte. Nach dem Prolog ist der

Logos θεός (Kap. 1, 1): nach dem hohenpriesterlichen Gebet ist der Vater μόνος ἀληθινὸς θεός, Jesus aber stellt sich neben ihn nicht als δεύτερος θεός [1]), sondern als seinen „Gesandten" (Kap. 17, 3), und dieser Begriff des „Gesandten", — zur Noth allerdings mit der Idee des Logos zu reimen, aber doch vielmehr an die Kategorie der Propheten gemahnend, in welche Jesus Kap. 4, 44 sich in der That einreiht —, ist im hohenpriesterlichen Gebet und im ganzen johanneischen Selbstzeugnis neben dem Begriff des „Sohnes" sogar der vorwaltende; nur daß sich Jesu als den Gottgesandten, dem der Vater alles anvertraut hat, von denen unterscheidet, welchen nur einzelnes aufgetragen war. — Aber dieselbe Inconsequenz hinsichtlich der Logosidee waltet merkwürdigerweise auch außerhalb des Selbstzeugnisses und selbst in denjenigen Theilen des Evangeliums, in denen der Evangelist in seinem eigenen Namen redet. Während Keim uns alles Ernstes voraussagt, der philonische Gott dieses Evangeliums sei der Unsichtbare, Gestaltlose, Lautlose, nennt das Evangelium denselben nicht nur allenthalben mit dem Vaternamen, sondern redet auch in ganz naiv-alttestamentlicher Weise von seiner „Gestalt" und seiner „Stimme" (Kap. 5, 37), ganz unhypostatisch von seinem „Wort" (λόγος, Kap. 5, 38); ja es läßt den „Lautlosen" mit donnerlauter Stimme zu seinem Sohne (seinem Logos?) reden (Kap. 12, 28). Während nach der Schultheorie, der Johannes folgen soll, alle göttliche Thätigkeit in der Welt sich lediglich durch den Logos vermittelt, kann nach Kap. 6, 44. 45 umgekehrt niemand zum Sohne (zum Logos?) kommen, „es lehre und ziehe ihn denn der Vater"; — ja, wie lehrt und zieht nun der von seinem Sohne, dem Logos, unterschiedene philonische Gott?

[1]) Daß Jesus Kap. 20, 28 das „Mein Herr und mein Gott" aus dem Munde des Thomas annimmt, kann hiegegen um so weniger angeführt werden, als dieser Ausdruck eines überwältigten Gefühls nach Zusammenhang und biblischer Analogie wohl auf die Gottesherrlichkeit des in seiner Erhöhung begriffenen Messias, aber nicht auf dessen ursprüngliche Gottpersönlichkeit zielen kann. Ueberdies wird er durch das kurz vorhergehende „Mein Gott und euer Gott" (Kap. 20, 17) aus Jesu eigenem Munde vollständig gegen den Schein verwahrt, als habe durch seine Anführung zum Schluß des Evangeliums eine dogmatische Demonstration gemacht werden wollen.

Und nicht bloß hinsichtlich der Gottes- und Weltidee im allgemeinen tritt das Evangelium so von dem anscheinend speculativen Standpunkt des Prologs auf den einfach biblischen wieder zurück: es thut das auch hinsichtlich der Christologie, um derentwillen die ganze Logosidee doch herangezogen worden ist. Viel zu wenig wird beachtet, daß anstatt der im Prolog verkündeten Logosidee im Evangelium selbst ganz unbefangen die biblisch-populäre Messiasidee der Angelpunkt der Verhandlung, der Scheidepunkt von Glaube und Unglaube wird. Es ist trotz aller Antipathie gegen die Idee eines jüdischen Messias, welche Keim dem Evangelisten octroyirt, der möglichst jüdisch und theokratisch gefaßte Messiastitel *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ισραήλ*, mit welchem derselbe Jesum von seinen ersten Gläubigen benennen und begrüßen läßt (Kap. 1, 42 u. 50), und so geht es durch das ganze Evangelium hindurch (vgl. 4, 25. 26; 5, 46; 6, 69; 7, 26—28; 7, 41; 9, 22 u. 35; 10, 24. 25; 11, 27; 12, 15; 17, 3; 18, 33f. 19, 19 u. 21), mit einer historischen Spiegelung des Schwankenden und Schwebenden, das die Messiasidee in der jüdischen Volksvorstellung hatte, wie sie im Neuen Testament ihresgleichen sucht, aber auch mit vollem Bekenntnis und voller Liebe des Verfassers zu dieser Idee. Ja, derselbe Evangelist, welcher mit *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* begonnen hat, bekennt schließlich als Abzweckung seines ganzen Buches, daß die Leser glauben möchten — nicht „Jesus sei der Logos", sondern *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Kap. 20, 31). Ueberdenkt man diese ganze Reihe gewichtigster Differenzen zwischen der Logosidee und den Ausführungen des Evangeliums, und nimmt hinzu, daß diese Reihe zu dem viel Mehreren, was wir im Laufe dieser Untersuchung analoges gefunden, doch nur eine Nachlese bildet, so muß man staunen über die „Kritik", die für das alles keine Augen hat. Keim versichert uns alles Ernstes, die Ideen des Prologs seien im Evangelium selbst so mathematisch genau ausgeführt, daß die angestrengteste Jagd auf Unterschiede sich höchstens durch die Wahrnehmung belohne, daß der Logosbegriff Jesu selbst nicht in den Mund gelegt sei [1]). Er hat den Wald vor Bäumen nicht gesehen.

---

1) Keim a. a. O., Bd. I, S. 124.

Aber wie erklären wir diese bei der gewöhnlichen Ansicht vom vierten Evangelium allerdings höchst auffallende Erscheinung? Man könnte auf den Gedanken kommen, der Verfasser habe den Logos doch etwas anders gedacht, als die orthodoxe und die kritische Theologie voraussetzen; er habe ihn nicht als eine zweite göttliche Persönlichkeit gedacht, welche die menschliche oder die sinnliche Natur nur als ein Accidens angenommen habe, ohne damit ihr übermenschliches, gottheitliches Selbstbewußtsein zu verändern oder zu unterbrechen, sondern als ein unpersönliches Princip, das erst durch seine Einpflanzung in die σάρξ zur Persönlichkeit geworden sei und als solche doch anderen Gesetzen des Daseins unterlegen habe, als die personificirende Vorstellung sie dem λόγος ἄσαρκος zudenkt. Indes diese oder jede ähnliche Unterscheidung zwischen dem Logos an sich und dem in Jesu fleischgewordenen Logos, vermöge deren dem letzteren mit Bewußtsein andere Lebensgesetze zugeschrieben sein sollten als dem ersteren, wäre für unseren Evangelisten viel zu subtil und modern. Das Altertum hat überhaupt auf die Idee der Persönlichkeit wissenschaftlich nicht reflectirt; das biblische Altertum insonderheit mit seinem nicht griechisch-dialektischen, sondern hebräisch-intuitiven Denken hat bei einer Vorstellung wie der des Logos die blos poetische und die philosophisch-ernstliche Personificirung nie zu unterscheiden vermocht: darum sind auf diese Personification zwar nirgends, wie es Herkommen ist, dogmatische Schlösser zu bauen, aber ebenso wenig an der naiven Zusammenfassung des vorzeitlichen und des geschichtlichen Logos unter dem Begriff der Persönlichkeit ernstliche Zweifel zu hegen. Fällt so die Wahrscheinlichkeit einer philosophischen Unterscheidung zwischen Logosprincip und Logospersönlichkeit schon von vornherein dahin, so würde eine solche Unterscheidung auch manches nicht erklären können, was zu erklären ist, den Rückgang des Evangeliums von der Logos- zur Messiasidee, oder die Lehre, daß der Vater zum Sohne ziehen müsse, während doch nach der Logosidee der Sohn allein zum Vater ziehen könnte u. s. w. Nein, unser Evangelist hat im Gegentheil den Logos und den historischen Jesus nur allzu vorbehaltlos identificirt: nirgends erscheint eine Spur, daß derselbe von dem Unterschiede, den auch die kirchlichen oder die modernen Anschauungen zwischen beiden festzuhalten nicht

umhin können, ein klares Bewußtsein gehabt; nirgends die Spur eines Versuches, die Bedingungen der Unendlichkeit und der Endlichkeit, die bei dieser Identificirung widerstreitend zusammentreffen, in irgend einer Weise mit einander zu vermitteln. „Es ist", sagt Baur mit Recht, „der größte, auf keine Weise vermittelte Sprung, daß an die Stelle des Subjects, das im Prolog Logos genannt wird, im Beginn der evangelischen Erzählung schlechthin Jesus gesetzt wird" [1]), und was den einzigen Satz angeht, der eine Vermittelung geben zu wollen scheint, den Satz ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο Kap. 1, 14, so könnte man noch heute einen Preis darauf setzen, demselben ohne theologische Nachhülfe einen theologisch präcisen Sinn abzugewinnen. „Der Logos ward Mensch" heißen die Worte nicht, denn σάρξ ist nicht = Mensch; „der Logos nahm Fleisch an" ebenso wenig, denn ἐγένετο heißt nicht „er nahm an". Der einzig wortgenaue Sinn wäre: „der Logos hat sich in Fleisch verwandelt"; aber wer möchte ihn dem Verfasser zumuthen? Wir haben es also mit einem ganz unwissenschaftlichen Ausdruck, dem Ausdruck eines nur gefühlsmäßig vorschwebenden Gedankens zu thun. Was ergibt sich hieraus? Was ohnedies das ganze Evangelium jedem sagt, der es ohne Brille liest: daß wir einen philosophisch und theologisch ganz ungeschulten Schriftsteller vor uns haben, dessen Sache schulgerechtes Denken, formal correcte und entwickelte Dialektik durchaus nicht war. Dieser vierte Evangelist hat die Logosidee ergriffen nicht als ein speculativer Dogmatiker, der da beabsichtigt oder auch nur vermocht hätte, dieselbe in eine dialektische Bewegung zu setzen, sondern als ein religiös-sinnender Laie, welcher zufrieden war, in ihr für seine Glaubensanschauung von Jesu den höchsten Ausdruck gefunden zu haben; und so wenig noch heute ein religiös sinnender Laie darum, weil er Jesum die persönliche Selbstoffenbarung Gottes oder das persönlich erschienene ewige Leben genannt, sich darüber Gedanken machen würde, ob diese Selbstoffenbarung Gottes oder dieses erschienene ewige Leben als solches auch essen, trinken, schlafen, fragen, beten, sterben könne, so wenig hat der Verfasser des vierten Evangeliums sich hierüber Gedanken gemacht.

---

1) Baur a. a. O., S. 99.

Alle jene Differenzen zwischen den logischen Folgerungen der Logosidee und seiner geschichtlichen Darstellung Jesu, welche wir nachgewiesen haben, sind ihm gar nicht zum Bewußtsein gekommen, haben für sein populär-religiöses Denken, für seine durchaus naive Identificirung des ewigen Logos mit dem historischen Jesus nicht existirt. — Kann unser auf der theologischen Linken wie Rechten immer noch die Bibel mit dogmatischer Brille lesendes Studirstuben-denken sich hierein nicht finden? Nun, so erinnere es sich, daß auch theologisch ungleich geschultere biblische Denker, daß auch ein Paulus und Apollos (oder wer sonst den Brief an die Hebräer geschrieben haben mag) diese naive Identificirung des ewigen Logos (oder „Ebenbildes") und des historischen Jesus aufzuweisen haben (vgl. 1 Kor. 8, 6. Kol. 1, 14—16. Hebr. 1, 1—3), ohne der Menschlichkeit des letzteren irgend etwas zu vergeben; daß namentlich der Verfasser des Hebräerbriefes, dieser schärfste Vertreter der vollen Menschlichkeit Jesu im ganzen Neuen Testament, auch nicht das geringste Bedürfnis fühlt, uns zu erklären, wie das ewige ἀπαύγασμα τῆς δόξης, der ewige χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως Gottes, wie das Wesen, durch welches Gott die Welt geschaffen, versucht werden, im Glauben leben, weinend und betend zu Gott schreien, in der Leidensschule Gehorsam lernen und zuletzt sterben könne [1]).

Ist dem aber so, so mache man sich deutlich, welch einen Proceß des religiösen Bewußtseins und welch ein Gewichtsverhältnis von Idee und Geschichte diese naive Identificirung von Logos und Jesus bei den neutestamentlichen Schriftstellern, insonderheit bei

1) Mit dieser Betrachtung erledigt sich beiläufig auch die Baur'sche Mythe von einer hyperpaulinischen Christologie des vierten Evangeliums. Die johanneische Christologie ist formell viel unentwickelter als die paulinische, und materiell geht sie über dieselbe mit nichten hinaus. Denn die Logosidee, wenn auch nicht den Logosnamen hat Paulus (und der Hebräerbrief) ganz ebenso schon auf Christus angewandt wie das vierte Evangelium, und die Idee des Menschensohnes, der die göttliche Herrlichkeit nicht kraft einfacher Rückkehr in einen Status quo ante, sondern als Lohn seines menschlichen Gehorsams, als Frucht seines Erdenlebens erlangt, hat das vierte Evangelium ebenso gut wie Paulus und der Hebräerbrief.

unserem Evangelisten voraussetzt. Diese Nichtunterscheidung zwischen Logos und Jesus bei durchgreifendem Abstand zwischen den schulgerechten Folgerungen der ersteren und dem wirklich gezeichneten Bilde des letzteren ist nur möglich, nur begreiflich, wenn der geschichtliche Eindruck Jesu im Bewußtsein des Verfassers das Primitive, Grundlegende, die Logosidee lediglich das Secundäre, Hinzukommende war. Dem Verfasser war Auge und Herz ganz erfüllt von dem, was er „in Betreff des Lebenswortes mit Augen geschaut und mit Ohren gehört und mit Händen betastet" (1 Joh. 1, 1), und so drängte es ihn, diesen seinen überschwenglichen Eindruck und Erinnerungsschatz wiederzugeben und der Christenheit als ein Christusbild zu hinterlassen (ebend. V. 3). Aber weil es nicht Einzelheiten waren, sondern ein Totaleindruck, ein Gesamtbild, was er zu geben hatte, weil er nicht bloß äußerlich berichten, sondern das Erlebte dem Leser deuten, weil er lehrend erzählen, erzählend predigen wollte, so suchte er nach einem höchsten Gesichtspunkt der Betrachtung, nach einem vollkommensten Ausdruck für das Wesen der Erscheinung Christi, und er fand ihn in der Logosidee, die höher, weiter, universaler war als alle jüdischen Messiasnamen, die das ganze in Jesu offenbar gewordene Verhältnis Gottes zur Welt beleuchtete und umfaßte. So ist ihm ὁ λόγος nun der höchste Jesusname, den er kennt, und zur Orientirung über das, was er darstellen will, schreibt er ihn über den Eingang seines Buches; aber auch nichts anderes als der höchste Jesusname ist er ihm; darum eilt er in vier flüchtigen Zeilen über die Logosidee als solche hinweg und auf den historischen Jesus zu, der sich ihm schon im Prolog dem Logossubject unwillkürlich so völlig substituirt, daß bereits V. 11 von einem Namen des Logos die Rede ist, der nur der historische Jesusname sein kann, daß ihm V. 14 die Logosidee bereits völlig in das Anschauungsbild des „Eingebornen" übergeschwebt ist, und V. 17 der historische „Jesus Christus" noch im Prolog den Logos geradezu ablöst, um hinfort das alleinige Subject des Buches zu sein und zu bleiben. Wäre es nicht so, wäre der Logos das eigentliche Subject des Buches, und Jesus nur der

historische Name desselben, wie die Kritik will, wie ganz anders müßte das ganze Buch, wie ganz anders schon der Prolog angelegt und durchgeführt sein. Ein Schriftsteller, der — um mit Keim zu reden — seinen Ausgangspunkt und seine tiefste Sympathie, anstatt im historischen Eindruck Jesu, „in philosophischen Studien" gehabt hätte, wie würde er die Logosidee im Prolog begründet und in dialektische Bewegung gesetzt, die Bedingungen, welche das Eingehen in die Endlichkeit dem Unendlichen auferlegt, erwogen und angedeutet, und entweder die nothwendige Differenz zwischen den Daseinsgesetzen des λόγος ἄσαρκος und des λόγος ἐνσαρκωθείς gehörig wahrgenommen, oder aber in der vollen Consequenz vorbehaltloser Identificirung den geschichtlichen Jesus völlig divinisirt und doketisirt haben. Und am allerwenigsten würde er sich versagt haben, im Verlauf seines Buches und sonderlich am Schlusse desselben auf die Logosidee wieder zurückzukommen, während er nun in seinem ganzen Evangelium den Logosnamen auch nicht ein einziges Mal mehr ausspricht und am Schlusse ausdrücklich dem historischen Namen „Messias, Gottessohn" ebendie Bedeutung zuerkennt, die er zu Anfang dem ideellen Namen gegeben. —

Wir sind zu Ende mit unserer Erörterung der inneren Schwierigkeiten, auf welche die Kritik ihre Leugnung des geschichtlichen Charakters und der apostolischen Abkunft des Johannesevangeliums stützt. Diese Erörterung hat uns mehr eingebracht, als wir bedurften. Nach demjenigen, was unsere frühere Untersuchung uns in Betreff des geschichtsgläubigen Standpunktes des Evangelisten, der Unmöglichkeit seine Darstellung aus der freigestaltenden speculativ-dichterischen Idee zu erklären, und seiner vielfachen historischen Ueberlegenheit über die Synoptiker bereits ergeben hatte, bedurften wir weiter nichts als den Nachweis, daß auch die eigentümlichen und bedenklichen Phänomene des Evangeliums, auf welche die antijohanneische Kritik sich mit relativem Rechte beruft, mit der geschichtlichen Natur und apostolischen Abfassung desselben nicht unvereinbar seien. Wir haben mehr gefunden als das: wir haben in diesen Phänomenen selbst neue Gegengründe gegen die Logosromanhypothese und neue Anhaltspunkte für den urkundlichen und augenzeuglichen Charakter des Evangeliums gefunden. Was uns bei

der Untersuchung jener Schwierigkeiten überall entgegentrat, war ein starkes subjectives Element der johanneischen Darstellung, war die im Allgemeinen nichts weniger als neue, aber noch nicht hinreichend in's Einzelne verfolgte Wahrnehmung, daß der historische Stoff der evangelischen Geschichte in keinem unserer Evangelien entfernt in solchem Grade durch das Medium energischer subjectiven Auffassung und Verarbeitung hindurchgegangen sei wie hier. Auf dies Element energischer Subjectivität giengen die wirklichen Schwierigkeiten des Evangeliums fast durchweg zurück und empfingen von ihm aus ihre Lösung, indem alles dasjenige, was in den Erzählungen desselben, in seinen Jesusreden, in der Gesamtbetrachtung der Person Christi sich nicht ganz als objectiv-historisch nehmen ließ, in der leicht zu erkennenden Subjectivität des Evangelisten ungezwungene Erklärung fand. Aber dieselbe Spur führte noch weiter. An nicht wenigen Punkten ließ sich ein dem Verfasser selbst nicht zum Bewußtsein gekommenes Differenzverhältnis zwischen seiner subjectiven Auffassung und Darstellung und dem durch dieselbe durchblickenden geschichtlichen Sachverhalt nachweisen und ebendamit die große, breite Grundlage historischer Realität, auf der das Evangelium ruht und die schon unsere frühere Untersuchung außer Zweifel gesetzt hat, auch auf den angefochtensten Punkten desselben erproben; mithin die Hypothese von einer wesentlich ideellen, speculativ-dichterischen Erzeugung des Evangeliums vollends entgründen. Nach dieser, wie wir meinen, hinreichenden Erledigung der negativ-kritischen Instanzen bleibt uns nur übrig, dies eigentümliche Verhältnis von Subjectivität und Objectivität selbst zu erklären und so endlich auch die positive Lösung des johanneischen Problems nach unseren Kräften zu vollbringen.

Man liebt es seitens der Kritik, diese Unterscheidung eines subjectiven und objectiven Elements im vierten Evangelium, welche von unbefangenen Freunden desselben längst gemacht worden ist, als ein System der Halbheit, eine Methode der Concessionen zu verspotten. Wir wenigstens werden auf Grund unserer seitherigen Ausführungen in unserem Rechte sein, wenn wir uns eine solche allerdings wohlfeile Abfertigung verbitten. Ein rücksichtsloses Durchfahren nach irgend einer vorgefaßten Totalansicht ist niemals Sache historischer

Forschung, und wer unser Evangelium nur entweder als unbedingt glaubwürdig oder als völlig unglaubwürdig gelten lassen wollte, weil eine mittlere Ansicht eine Halbheit sei, würde damit nur beweisen, daß er von der Natur geschichtlicher Denkmale gänzlich nichts versteht. Wir aber sind nicht einer dogmatischen, sondern lediglich einer historischen Betrachtungsweise des Evangeliums gefolgt, unbekümmert um die Differenzen, die sich zwischen den Ergebnissen derselben und den Postulaten irgend einer Theorie von apostolischer Unfehlbarkeit oder biblischer Inspiration etwa ergeben mochten; es konnte daher, wenn wir irgend etwas in demselben historisch ungenau oder unrichtig fanden, von „Concessionen", die von einer dogmatischen Ansicht aus gemacht würden, gar keine Rede sein. Ebenso wenig aber von Concessionen, die von der historischen Ansicht des Evangeliums als einer geschichtlichen und apostolischen Urkunde aus geschähen, denn damit, daß einer erzählenden Darstellung eine subjective Färbung und im Zusammenhang mit derselben einzelne Irrtümer und Ungenauigkeiten nachgewiesen werden, verliert sie den Charakter eines historischen Berichtes noch lange nicht, und ebenso wenig ist abzusehen, warum die Subjectivität eines Apostels nicht ebenso gut wie die eines Nichtapostels einen erheblichen Einfluß auf dessen geschichtliche Betrachtung und Darstellung geübt haben könne. Vielmehr verhält es sich auf dem letzteren Punkte in unserem Fall geradezu umgekehrt: es läßt sich nachweisen, daß gerade das Mischungsverhältnis von Objectivität und Subjectivität, welches wir in unserem Evangelium gefunden haben, weit entfernt die Wahrscheinlichkeit apostolischer Abfassung zu Gunsten einer vermittelnden Hypothese herunterzudrücken [1]), ganz vorzüglich gerade zu einem apostolischen Schriftsteller paßt.

Wenn bei den synoptischen Evangelisten ein Element der Subjectivität zwar nicht ganz fehlt, aber doch gegen die einfach objec-

1) Wie Weizsäcker am Schlusse einer geistvollen Apologie des Johannesevangeliums eine solche doch sehr schwach begründete vermittelnde Hypothese empfohlen hat („Untersuchungen der evangelischen Geschichte", S. 298).

tive Wiedergebung des geschichtlichen Stoffes sehr zurücktritt, so ist dies bei Schriftstellern, die in treuer Ueberlieferung des Empfangenen ihren wesentlichen Beruf finden und zudem das zu Ueberliefernde aus zweiter Hand haben, also nicht ohne Gefahr der Entstellung freier damit verfahren könnten, nicht mehr als natürlich. Anders doch, wenn ein Apostel zum Bericht über das, was er „gesehen, gehört und mit Händen betastet in Betreff, des Lebenswortes", die Feder ergreift. Er ist als Apostel von Haus aus nicht bloß zum Empfangen und Ueberliefern, sondern auch zum Lehren und Auslegen berufen, und wenn er dies Lehren und Auslegen bei seinem Wiedergeben mitreden läßt, so ist er nicht wie der Ueberlieferer zweiter Hand der Gefahr wesentlicher Entstellung ausgesetzt, denn er ist kraft eigenen Erlebnisses in den Thatsachen zu Hause. Welch ein Trugschluß ist es also, wenn Baur in Bezug auf die johanneischen Jesusreden und auf die Zugeständnisse, welche die Freunde des vierten Evangeliums hinsichtlich der größeren formellen Authentie des synoptischen Redematerials machen, die vermeintlich zwingende Alternative stellt: „Ist der Evangelist als der Lieblingsjünger Jesu tiefer als irgend ein anderer in den Geist Jesu eingedrungen, so haben wir auch in seinen Reden den echten Typus der Reden Jesu; ist dagegen in diesen Reden alles von seiner Subjectivität durchdrungen, so folgt umgekehrt, daß er kein Apostel sein kann." [1] Als ob der Vertrauteste, Geistesverwandteste nothwendig auch der diplomatisch Genaueste, der Buchstäblichste sein müßte! Im Gegentheil, es liegt in der Natur der Sache, daß die einfache volkstümliche Erinnerung, wie sie den Synoptikern wesentlich zu Grunde liegt, sich vorzugsweise auf die drastische Einzelheit richtet und diese gerade in der charakteristischen Form faßt und behält, daß dagegen ein tiefsinniger und in den Geist des Meisters sich einlebender Schüler, eben weil er das Gehörte in einem großen organischen Zusammenhang auffaßt und lebendig in sich verarbeitet, viel näher daran sein wird, es frei zu reproduciren und in seine eigene subjective Form umzugießen; allerdings nicht ohne dabei manches Samenkorn zu bewahren und zu entfalten, das für die

[1] Baur a. a. O., S. 294.

Menge unverstanden auf den Weg fiel und verloren gieng. Und wenn nun einem solchen Schüler die Lehrgedanken Jesu ein halbes Jahrhundert hindurch in Fleisch und Blut des eigenen Denkens übergegangen und in der fortwährenden Uebung seines Lehrberufes mit ihrer Auslegung zusammengewachsen waren, wenn Individualität, Lebenserfahrung, wechselndes und fortschreitendes Bedürfnis der Gemeinde ihm die Auswahl, die Entwickelung, die Darstellungsform seiner Erinnerungen bestimmt und an die Hand gegeben hatte, und er endlich als Greis die Feder ergriff, um — nicht für die Ansprüche gelehrter Geschichtsforschung, sondern für das religiöse Leben der Christenheit — die synoptische Ueberlieferung durch das, was ihm Eigentümliches geblieben war, im großen Stil zu ergänzen, wie konnte er anders als aus dem Gesamtschatz seiner Erinnerungen Jesusreden im Anschluß an gewisse thatsächliche Anlässe frei componiren, in der Ausführung derselben Text und Auslegung unwillkürlich zusammenfließen lassen, durch beides den echten, unvergeßlichen Jesusworten das Colorit der eigenen Dialektik, des eigenen Stils leihen, — mit Einem Worte, so verfahren, wie der vierte Evangelist nach allem, was wir gefunden, mit den Reden Jesu verfahren sein muß? Und wie mit den Jesusreden, so muß es ihm irgendwie auch mit dem ganzen Lebensbilde Jesu ergangen sein. Während die Synoptiker aus den Erinnerungen vieler photographisch treue Einzelbilder zusammengetragen haben, ruhte im Herzen des Lieblingsjüngers ein Gesamtbild, durch ein langes Leben hindurch im stillen bewegt, geklärt und ausgetragen, bis er zuletzt mit der freieren und höheren Treue des neuschaffenden Meisters es hinmalt auf den Goldgrund gläubiger Liebe und Anbetung.

Suchen wir uns nun die Motive des Contrastes, der zwischen jenen natürlichen Abdrücken der Wirklichkeit und diesem künstlerischen Bilde waltet, näher deutlich zu machen, so haben wir uns vor allem die überschwengliche und für alle Betrachtung bis heute unerschöpfliche Größe und Hoheit Jesu einzugestehen, die es einerseits zuließ, daß jedes einfältige Kind des Volkes Einzeleindrücke von ihr empfieng, wie sie in unschätzbarer Sammlung bei den Synoptikern vorliegen, und die andrerseits jeder Gesamtauffassung unendliche Schwierigkeiten entgegensetzte und auch dem tiefsinnigsten Jünger eine solche

nur innerhalb der Schranken seiner Individualität, also als eine irgendwie einseitige verstattete. Dazu kommt nun aber — und das führt uns tiefer ins Concrete unserer Frage — die verschiedene Beleuchtung, in welcher das Leben Jesu in seinem unmittelbaren geschichtlichen Proceß, und in welcher es von seinem Vollendungspunkt, von Tod und Auferstehung aus angesehen erscheinen mußte. Das öffentliche Leben Jesu entwickelte sich unter anderen Erwartungen, als hernach der Erfolg sie bewährte; es trug im Anbeginn den Charakter einer nicht hoffnungslosen Arbeit an einem Volke, das schließlich seinen Messias dennoch verstieß und erst aus dessen Tode heraus ein nicht mehr national bestimmtes Gottesreich erstehen ließ; Jesus war während seines Erdenlebens gewissermaßen sein eigener Prophet, der nur vorbereiten konnte, was aus seinem Tode und seiner Auferstehung heraus nachher Gestalt gewann, und so mußte das Bild seines Lebens sehr verschieden ausfallen, jenachdem es aus unverarbeiteten Einzelerinnerungen zusammengesetzt, oder aber als Totalauffassung vom Standpunkt seiner erreichten Vollendung aus reproducirt ward. Daß beides neben einander geschah, war natürlich und fast nothwendig. Im galiläischen Gemeindekreise lebten naturgemäß die Einzelerinnerungen des Lebens Jesu in voller Unmittelbarkeit fort, um sich nachmals — von der aus Tod und Auferstehung Jesu sich entwickelnden Betrachtung fast unberührt — in den drei ersten Evangelien zu sammeln; sie lebten natürlich auch im apostolischen Kreise fort, aber hier doch unter überwältigenden neuen Eindrücken, und es mußte sich gerade hier unter den Augenzeugen und berufenen Predigern der Auferstehung Jesu, und zumal im Geiste des Innerlichsten und Tiefsinnigsten unter ihnen, der Trieb entwickeln, die Anfänge und die Ausgänge Jesu deutend auszugleichen, sein öffentliches Leben im Lichte jenes triumphirenden Abschlusses rückwärts zu betrachten und so den Gesamtschatz der Erinnerung durch das Medium einer neugewonnenen höheren Auffassung hindurchgehen zu lassen. Der Evangelist selbst bekennt uns diesen inneren Proceß, mittelbar und unmittelbar; schon wenn er in den Abschiedsreden die Verheißung anführt, daß der h. Geist die Jünger an alles erinnern und ihnen

alles auslegen werde, was sie bei Jesu erlebt und vernommen (Kap. 14, 26; 16, 13), Worte, die uns recht in die Zuversicht hineinblicken lassen, in der er die Reden Christi formell so frei zu reproduciren gewagt hat. Aber er bezeugt uns auch ganz direct und ausdrücklich, wie sehr das Auferstehungserlebnis in seinem und seiner Genossen Sinnen und Nachdenken über ihre Erinnerungen Epoche gemacht. „Da er nun von den Todten auferstanden war, schreibt er Kap. 2, 22 bei der Rede Jesu vom Abbrechen und Wiederaufrichten des Tempels, da gedachten seine Jünger daran, daß er solches gesagt, und glaubten der Schrift und dem Worte, das Jesus geredet", und Kap. 12, 16 bei der Erzählung des Einzuges in Jerusalem und seiner Erfüllung von Sach. 9, 9: „Solches erkannten seine Jünger zuerst nicht; als aber Jesus verklärt war, da gedachten sie daran, daß dies auf ihn geschrieben war und daß man ihm dies gethan hatte" (vgl. auch Kap. 7, 39; 12, 33). Solche Bemerkungen, aus der Reflexion eines späteren Pseudojohannes kaum als raffinirteste Betrugskunstgriffe erklärbar, dagegen im wirklichen Leben eines Apostels durch die einfache Natur der Dinge motivirt, lassen den klarsten Blick in die Seele des Evangelisten und in die Entstehung seiner eigentümlichen Darstellung thun. Dem überwältigenden Eindruck der Auferstehung Jesu, an welche die Erhöhung, die Geistessendung, die Gemeindestiftung in wunderbarer Kette sich anschloß, entspringt naturgemäß auch eine Verklärung in den Gemüthern der Apostel. So hoch sie vorher schon zu ihm aufgeschaut, nun erscheint er ihnen in einem noch übernatürlicheren Lichte; das Irdische, Sterbliche an ihm ist verschlungen in den Sieg: was wunder, wenn es im Gemüthe eines Johannes zwar nicht verschwindet, aber doch zurücktritt vor dem Lichtglanz göttlicher Majestät, in welchem er ihn zuletzt und am unvergeßlichsten geschaut hat. In diesem Lichte verblassen die dem vorangegangenen Erdenleben Jesu sonst so deutlich aufgeprägten Spuren der Begrenztheit in Wissen und Können, verblassen vollends die schwächeren Spuren einer auch noch durch's öffentliche Berufsleben hindurchgehenden innerlich ringenden Entwickelung; insonderheit scheint es selbstverständlich, daß der, welcher in freiem Wissen und Wollen sein Werk durch Tod und Auferstehung

vollendet hat, dies Wissen und Wollen von Anbeginn in sich getragen habe, so daß dasselbe in anklingende dunkle Worte aus seinem Munde, wie früh sie seien, hineingelegt, daß manches wirkliche, aber spätere Weißagungswort über seinen Ausgang getrost in die Anfangszeiten hinaufgerückt werden mag. Und wenn nun schließlich alles, was er einzelnes gesagt und gethan, sich herausgestellt hat als bloßer Einzelstrahl seiner alle diese Worte und Werke überstrahlenden Persönlichkeit, und in der Geistesgemeinschaft des für die Seinen Gestorbenen und Auferstandenen die eine und ganze Bedingung des Antheils am Reiche Gottes erkannt wird, wenn die Lehre Jesu in Israel kraft seines Todes und seiner Auferstehung in Herz und Mund der Apostel naturnothwendig in eine Lehre von Christo übergeht, wie hätte nicht auch in der Erinnerung eines Busenjüngers sein Selbstzeugnis als eigentlicher Mittelpunkt seiner Lehre hervorleuchten und alles andere planetenartig in die Peripherie desselben zurücktreten müssen? Fassen wir alle diese psychologischen Consequenzen, welche das Ostererlebnis im Geiste eines zur Herausbildung derselben angelegten Apostels haben mußte, zusammen, wieviel fehlt noch, um uns sämtliche Eigentümlichkeiten des vierten Evangeliums, in denen es wirklich den Synoptikern widerstrebt und ein subjectives Gepräge zu erkennen gibt, zu erklären?

Und was etwa noch fehlt, das ergibt uns die Erwägung, daß das halbe Jahrhundert zwischen dem Erdenleben Jesu und der Abfassungszeit unseres Evangeliums am Inneren eines geisteslebendigen Apostels unmöglich spurlos vorübergegangen sein könne. Wenn auch nicht auf die große Menge der Judenchristen, — auf die Urapostel, auf einen Petrus und Johannes, mit denen er Gal. 2, 6—9 eingehend verhandelt, hat der geistesgewaltige Paulus mit seiner Herausführung des Evangeliums aus den Schranken des Judentums, mit seinem auf Tod und Auferstehung Jesu aufgebauten Lehrsystem gewiß einen tiefen Eindruck gemacht. Und wie wunderbar mußte erst die Zerstörung Jerusalems mit ihren ungeheuren Consequenzen den Horizont eines überlebenden Apostels entschränken. Die voreiligen Parusiehoffnungen traten zurück und eine neue Weltlage und Aufgabe des Christentums that sich auf.

Nicht nur war jetzt vollends offenbar, daß dasselbe nicht unter den Juden, sondern in der Heidenwelt seine Zukunft zu suchen habe; auch der Zauber des Judaismus, des Trugschlusses, als ob man, um in's Erbe Abrahams einzutreten, nicht nur Christ, sondern zugleich Jude werden müsse, war dahin. Dagegen traten andere, gnostische Fragen, wie sie laut dem Kolosserbrief und den apokalyptischen Sendschreiben sich längst angekündigt hatten, traten Gefahren einer dualistischen Verfälschung des Christentums nun in den Vordergrund. Dem falschen physischen Dualismus des Zeitgeistes, welcher Sinnen- und Geisteswelt als unvereinbare Gegensätze behandelte, und ebendarum, auf's Christentum eindringend, leugnete, daß der Erlöser ἐν σαρκί gekommen sei, vielmehr den irdischen Jesus und den himmlischen Christus auseinanderhalten wollte (Cerinth; vgl. den ersten Johannesbrief), war der rechte ethische Dualismus, der unvereinbare Gegensatz göttlichen Lichtes und sittlicher Finsternis entgegenzuhalten und dabei die Einheit von Natur und Geist, Schöpfung und Erlösung, wie sie in Jesu offenbar geworden war, desto kräftiger zu behaupten. Fühlt nun ein Apostel, der inmitten dieser andersgewordenen Welt und Zeit lebt, sich gedrungen, derselben die ἀλήθεια und ζωὴ αἰώνιος, wie sie in Jesu erschienen, vor Augen zu malen, wie wird er verfahren? Er wird den ganzen zeitgeschichtlichen Vordergrund des Lebens Jesu als einen bloßen Hintergrund behandeln, in dem die Ἰουδαῖοι ihre finstere welthistorische Rolle abspielen, Jesum aber aus jenem Hintergrund heraustreten und in den Vordergrund der Gegenwart, in die lebendigen Bedürfnisse der jetzigen Generation hineinzeugen und -strahlen lassen. Er wird die Gesetzesfragen und Parusiegedanken, welche in den Synoptikern einen so breiten Raum einnehmen, zurückstellen gegen die aus ihnen herausgeschälten ewigen Forderungen und Verheißungen des Evangeliums, und die geschichtlichen Gegensätze der Erdentage Jesu zurückführen auf den sittlichen Gegensatz von Glaube und Unglaube, Licht und Finsternis. Und endlich wird er seinen Gegenstand unter einen großen, weittragenden Gesichtspunkt stellen, der möglichst unjüdisch, möglichst universal und für die wahre Gnosis wider die falsche fruchtbar ist, und welcher könnte das sein als die Logosidee? Die bloße

jüdische Messiasidee konnte dem christlichen Denken längst nicht mehr genügen; das Bedürfnis einer universaleren christologischen Anschauung hatte schon bei Paulus zu dem Theologumenon vom anderen Adam, vom ἄνθρωπος ἐπουράνιος geführt; aber noch weiter, höher und reicher war das vom Logos, welches ein principielles Verhältnis nicht nur zur Menschheit, sondern zum Universum ausdrückte, den Einklang von Erlösung und Schöpfung bezeugte, und es gestattete, dem falschen Dualismus von Geist und Materie von vornherein mit einem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο den in Christo verwirklichten Grundgedanken christlicher Weltanschauung entgegenzustellen.

Allerdings, das so aus den geschichtlichen und psychologischen Bedingungen des Apostellebens Zug um Zug sich construirende Evangelium fordert als seinen Verfasser nicht blos einen Apostel, sondern auch einen ganz eigentümlich angelegten und geführten Apostel von mächtigem Geistestrieb, seltenem Tiefsinn und langem, reichem Erleben. Aber bietet denn nicht die Tradition vom Zebedaiden Johannes, wenn auch in spärlichen Andeutungen, ganz das Bild einer Persönlichkeit und eines Lebensganges, wie die Eigenart des vierten Evangeliums beide voraussetzt? Als das Kind noch rüstiger Eltern kommt er, des Jakobus jüngerer Bruder, in den Apostelkreis; er kann sehr wohl unter den Zwölfen der jüngste gewesen sein, und — wie Irenäus bezeugt, bis in die Zeiten Trajans — sie alle überlebt haben [1]). Beanstandet man nun auch das Zeugnis des vierten Evangeliums von dem „Jünger, den Jesus lieb hatte", — auch die Synoptiker lassen doch den Johannes mit Petrus und dem frühhinweggenommenen Jakobus die Dreizahl der Vertrautesten Jesu bilden, und je weniger er diese Auszeichnung der an Petrus hervortretenden Eigenschaft nach außen gewandter bahnbrechender Thatkraft verdankt, um so mehr muß sie auf anderen, innerlicheren Vorzügen beruht haben. Der Name des „Donnerkindes", das Bedrohen des im Namen Jesu Dämonen austreiben-

[1]) Die neuerliche Entdeckung Schenkels und anderer, daß die Apokalypse bereits den Tod sämtlicher Apostel voraussetze, ist meiner Hermeneutik unbegreiflich geblieben.

den, aber nicht mit den Jüngern nachfolgenden Mannes, die Bereitschaft, auf die Samariter, welche dem Herrn die Herberge geweigert, Feuer vom Himmel herabzurufen, lassen uns hineinblicken in ein von Natur heftiges, in Liebe und Zorn hochloderndes Gemüth, das mit leidenschaftlicher Begeisterung an Jesu hängt und alles, was dem geliebten Meister entgegentritt, mit rücksichtsloser Schärfe bekämpft. Ist das nicht derselbe Johannes, der in seinem Briefe die christliche Bruderliebe so hoch hält und die allgemeine Liebe mit Stillschweigen übergeht, der mit den Gläubigen wie ein Vater zärtlich, den Gegensatz gegen die „Welt" zur schneidigsten Schärfe zuspitzt; derselbe Johannes, aus dessen ephesinischem Alter die Kirche sich gleichzeitig die Geschichten von dem mit Liebesmächten aus der Räuberhöhle zurückgewonnenen Jüngling und von dem mit leidenschaftlichem Schauder geflohenen Hause erzählte, „in dem Cerinth weilt, der Feind der Wahrheit"? Daß aber dies in Gottesliebe und Welthaß heißglühende Herz in der Brust eines geistig hervorragenden Mannes geschlagen habe, eines Mannes, der vor allen anderen Aposteln neben Petrus für einen Pfeiler der Kirche galt, das erfahren wir aus Gal. 2, 9, und wenn er nun doch weder wie Petrus als der *ἀπόστολος περιτομῆς* schlechthin, als der Träger einer vorzüglichen Missionsthätigkeit, noch wie der im Galaterbrief mit beiden zusammengestellte Jakobus als der Patron einer jüdisch-nationalen Ausprägung des Christentums (Gal. 2, 12) gilt, so liegt auch hier der Schluß nahe genug, daß es anders geartete, mehr auf die innerliche Stärkung der bereits gewordenen Gemeinde gerichtete Gaben gewesen sein müssen, denen er das Ansehn eines *στῦλος τῆς ἐκκλησίας* verdankte. Die aus Gal. 2 gezogene Folgerung, daß er ein beschränkter Judaist gewesen, gehört zu den bekannten Mythen der Tübinger Schule, die dadurch nicht wahrer werden, daß man sie immer wieder als über jeden Zweifel erhaben vorträgt; die freiere, paulus-freundliche Stellung auch des Petrus und Jakobus im Gegensatz zu den engherzigen *ψευδαδελφοῖς* (V. 4) ist ja im dortigen Zusammenhang handgreiflich, und an den Namen des Johannes heftet sich noch viel weniger als an die des Jakobus und Petrus auch nur der leiseste

Schein, die Bruderhand des Paulus nur in vorübergehender Inconsequenz ergriffen zu haben. Endlich bietet die Ueberlieferung von dem ephesinischen Alter des Johannes uns beides zugleich dar, das Zeugnis einer nichts weniger als judaistischen Denkart, und einer Berührung mit den Geistesmächten, welche das Zeitalter Trajans, die Keimezeit der ausgebildeten Gnosis, bewegten. Es versteht sich von selbst, daß auf althellenischem und altpaulinischem Boden nur ein Mann seinen Wirkungskreis suchen konnte, welcher der Enge des Judaismus längst entwachsen war, und andrerseits enthält das Zeitalter zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Regierung Trajans bereits die Bedingungen einer Entwickelungsphase der Kirche, wie wir sie zur Erklärung des Evangeliums bedürfen [1]). Dem in Ephesus wie ein Patriarch der Christenheit lebenden, wie ein diademtragender Priester Gottes verehrten apostolischen Greise hat die alte Kirche fast einmüthig das vierte Evangelium zuerkannt, und wenn auch die Züge seines entsprechenden Bildes, welche Schrift und Tradition uns bieten, spärliche sind, der Zug in diesem Bilde, der mit der Eigenart des Buches nicht stimmte, wäre noch anfzuweisen [2]). Und ob

1) Der Scharfsinn, der neuerdings namentlich von Keim aufgeboten worden ist, um die ganze Ueberlieferung vom ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes auf Verwechselung zurückzuführen, wird doch wol ein verlorener sein; solche Eindrücke, wie sie die kleinasiatische Erinnerung im zweiten Jahrhundert von dem letztlebenden Apostel hatte, entstehen nicht aus purer Verwechselung, wenn auch Verwechselungen mituntergelaufen sein mögen. Soweit dergleichen auf abstracte Möglichkeit gebaute Hypothesen Widerlegung vertragen und erfordern, hat diese sie, namentlich durch Dr. Steitz, gefunden. Kaum ernsthaft zu behandeln aber ist die neuerdings so hoch aufgeblähte Instanz des Gregorius Hamartolos gegen den ephesinischen Aufenthalt des Johannes. Einmal widerstritte das ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη demselben selbst dann nicht, wenn es wahr wäre; dann aber, wenn Papias wirklich von einem Märtyrertod des Johannes erzählt hätte und die ganze Angabe des Gregorius nicht auf einer Confusion beruhte, so müßten doch die Kirchenväter, welche trotz Mark. 10, 39 den Johannes eines natürlichen Todes sterben lassen, auch etwas davon wissen.

2) Allerdings hat Baur aus den Passastreitigkeiten des zweiten Jahrhunderts einen Widerstreit zwischen dem Verhalten des historischen Johannes

dies Apostelbild auch noch so viele dunkle Stellen aufwiese, was hat denn die negative Kritik statt seiner zu bieten? Ein pures X, eine fictive Größe des zweiten Jahrhunderts, die an geistiger Höhe und Schöpferkraft alles, was das arme nachapostolische Zeitalter aufzuweisen hat, hoch überragt haben müßte, und die gleichwol außerhalb ihres literarischen Denkmals keinen Eindruck, keine Erinnerung, auch nicht die leiseste Spur in der Geschichte der Kirche zurückgelassen hätte. Ja, wie unsre Untersuchungen uns ergeben haben, einen puren sich selbst aufhebenden Widerspruch; denn dieser Pseudojohannes hätte an die evangelische Geschichte als eine heilige geglaubt und sie dennoch nach Belieben umgedichtet; hätte lediglich von der synoptischen Tradition gezehrt und dieselbe doch auf hundert Punkten zu ergänzen und zu berichtigen gewußt; wäre lediglich auf die Entwickelung der Logosidee ausgegangen, und hätte gleichwol dieselbe nicht nur nicht entwickelt, sondern ein zur guten Hälfte mit ihren Forderungen und Folgerungen gar nicht zu reimendes Jesusbild gezeichnet.

So löst sich die johanneische Frage bereits vollständig auf dem Gebiet der inneren Gründe. Es ist unsere Absicht nicht, nun auch auf das Gebiet der äußeren untersuchend einzugehen; wir begnügen uns, daran zu erinnern, wie günstig auf demselben die Sache des vierten Evangeliums notorisch liegt. Mit Hülfe eines Systems der Ausflüchte, der argumenta e silentio, der Chikane gegen die offenbarsten johanneischen Anklänge, der unnatürlichsten Umkehrung unleugbarer Abhängigkeitsverhältnisse hatten Baur und seine Schüler die Spuren des Evangeliums bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinein zu leugnen versucht. Dies System und Resultat hat so starke Nackenschläge erhalten, daß wenigstens Keim es als unhaltbar aufgegeben hat. Die „Kritik" hatte ganz gewiß gewußt, daß der Verfasser der clementinischen Homilieen unser Evangelium nicht gekannt: da brachte der neu entdeckte Schluß derselben eine ganz unleugbare Bezugnahme auf Joh. 9. Sie hatte das Evangelium als eine Rückbildung der Gnosis ins Kirchliche erklärt, die das valentinische System zur Voraussetzung habe: da

und der Darstellung des vierten Evangeliums nachzuweisen geglaubt, aber die ihm nachfolgenden unbefangneren Untersucher haben nichts von einem solchen gefunden.

gaben die neuaufgefundenen Philosophumena das klare Zeugnis, daß schon Valentinus, ja Basilides von ihm Gebrauch gemacht. Unter diesen Umständen hat Keim mit ehrenwerthem Freimuth die Spuren des Evangeliums auch bei Justin dem Märtyrer, bei Marcion, ja bei Hermas und im Barnabasbriefe anerkannt und es bis in die Anfänge des zweiten Jahrhunderts hinaufgerückt [1]), also in eben jene trajanischen Zeiten, die nach Irenäus der greise Apostel in Ephesus noch erlebt hat. Wird dies Zugeständnis, das alles bietet, was man auf dem Gebiete der äußeren Zeugnisse verlangen kann, von Keim durch die Bemerkung abgeschwächt, die Benutzung des vierten Evangeliums bleibe lange Zeit doch eine schwächere und behutsamere als die der drei ersten, so ist diese Bemerkung für die Echtheit des Evangeliums doch ganz unbedenklich. Das Johannesevangelium ist jedenfalls das späteste von den vieren, und da es mit seiner so sehr abweichenden Darstellung auf einem von dem synoptischen Typus bereits voreingenommenen Boden sich Bahn zu brechen hatte, so würden noch viel stärkere Bedenken gegen dasselbe im zweiten Jahrhundert sich erklären als wirklich zu spüren sind.

Noch durchschlagender aber als dieser möglichst günstige Stand der äußeren Zeugnisse erscheinen uns einige allgemeinere Instanzen, welche gewissermaßen zwischen äußeren und inneren Gründen in der Mitte liegen und denen wir darum hier noch eine kurze Anführung gönnen.

1. Das Evangelium trägt keinen Namen. Nur durch eine Kette von complicirten Schlüssen, welche zu ziehen am wenigsten Sache der ältesten Christenheit war, erkennen wir, daß der Verfasser allerdings der Apostel Johannes sein will. Wir übergehen die gelinde gesagt höchst geschmacklosen Geschmacksurtheile, in denen sich die Kritik über dies wie jungfräuliche Verschleiern der eigenen Persönlichkeit ergangen hat [2]): man sollte doch etwas vorsichtiger sein, die Empfindungsweise eines achtzehn Jahrhunderte hinter uns liegenden, für uns räthselvollen Lebenskreises vor das absprechende Forum der eigenen Empfindung zu stellen. Die Namenlosigkeit des Evangeliums hat noch eine andere Seite, welche in Betracht zu

[1]) Keim a. a. O., Bd. I, S. 141 f.

[2]) Gut abgefertigt von Hase in seinem Sendschreiben an Baur.

ziehen die Kritik mehr berufen gewesen wäre, die sie aber auffallenderweise ganz mit Stillschweigen übergeht. Nicht nur steigt das fast einmüthige Urtheil der alten Kirche offenbar ausnehmend an Werth durch den Umstand, daß es sich auf kein Selbstzeugnis des Evangeliums stützt, also auf eine von Anfang vorhandene mündliche Ueberlieferung und persönliche Kunde in Betreff desselben zurückweist [1]): es ist auch an und für sich ein eigentümliches Unternehmen, ein Buch für untergeschoben zu erklären, das den Namen, dem es untergeschoben sein soll, gar nicht trägt oder nennt. Beispiele, daß großen Namen Schriftstücke angedichtet worden sind, gibt's in der Literaturgeschichte genug; nur daß dann der Name des angeblichen Verfassers möglichst laut, möglichst geflissentlich in denselben in Anspruch genommen wird: aber daß ein Buch den Namen seines usurpirten Verfassers gar nicht ausspricht, sondern inmitten eines durchaus naiven und ungelehrten Leserkreises auf die kritische Operation eines complicirten Errathens desselben rechnet, davon ist uns wenigstens aus der gesamten Literaturgeschichte kein Beispiel bekannt. Sollte die antijohanneische Kritik über solche Beispiele verfügen, so wird sie wohlthun, sie denen, welche ihr beipflichten sollen, nicht vorzuenthalten.

2. Das Evangelium hat einen Anhang von anderer Hand, das einundzwanzigste Kapitel. Denn daß dasselbe (ganz abgesehen von dem kritisch verdächtigen V. 25) dem mit Kapitel 20, 30—31 förmlich abschließenden Buche nicht von dem Evangelisten selbst hinzugefügt sein kann, das geht handgreiflich aus V. 24 hervor: *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν, ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.* Unmöglich konnte (nach Meyers horrender Auslegung) der Evangelist im selben Athemzug von sich in der dritten Person Singularis und in der ersten Pluralis reden und in letzterer sich als der ersteren ein Zeugnis notorischer Wahrhaftigkeit ausstellen; sondern ein anderer hat im Namen einer Mehrzahl von Freunden

[1]) Man halte mit dem sicheren Urtheil der alten Kirche über den Verfasser des vierten Evangeliums die schwankende Ansicht zusammen, die sie über den (ebenfalls namenlosen) Hebräerbrief zeigt.

die nachträgliche Erzählung mit diesem Zeugnis hinzugefügt. Nun fehlt dieser Anhang in keiner Handschrift; auch erscheint nirgends eine Spur, daß das Evangelium je ohne ihn in Umlauf gewesen, und schon der zweite Petrusbrief (Kap. 1, 14) nimmt wie es scheint auf ihn Bezug; wir haben in ihm also ein Zeugnis für den apostolisch-johanneischen Ursprung des Evangeliums, das alle anderen an Altertum übertrifft. Drückte dieses Zeugnis auch nur die Ansicht aus, die in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts über das vierte Evangelium in der Heimat desselben herrschte, so wäre es schon höchst gewichtig: jedenfalls sagt es uns, daß der Johannes der kleinasiatischen Tradition, der langlebige Greis, von dem man meinte, er werde nicht sterben, und dem man das vierte Evangelium zuschrieb, schon lange vor Irenäus und Polykrates nicht als der Presbyter, sondern als der Apostel Johannes gedacht worden ist, und dies allein schon dürfte hinreichen, die ganze Keim'sche Zurückführung der ephesinischen Johannestradition auf eine Verwechselung des nie in Kleinasien gewesenen Apostels mit dem gleichnamigen Presbyter unmöglich zu machen. Aber dieser merkwürdige Anhang sagt uns noch mehr. Wenn man nach dem Motiv fragt, das diesen ganzen Nachtrag veranlaßt hat, so wird man mit völliger Sicherheit auf V. 23, auf das Wort Jesu vom „Bleiben des Lieblingsjüngers, bis daß Er komme" geführt: hier ruht die Erzählung aus, hier berichtigt sie eine irrige Erwartung der Christen, hier hat sie ihr offenbares Ziel erreicht, die Leser des Evangeliums über das Sterben des Evangelisten dahin zu beruhigen, daß dasselbe nicht, wie die Meinung war, im Widerspruch mit einem Weißagungsworte des Herrn erfolgt sei. Wir fragen mit Bleek: wann konnte ein Interesse vorhanden sein, der Christengemeinde über den Tod des Johannes eine solche beruhigende Aufklärung zu geben? Etwa zwanzig oder gar fünfzig Jahre nach diesem Tod, da die Sage, er werde nicht sterben, längst an ihrer thatsächlichen Widerlegung untergegangen sein mußte? Oder allein unmittelbar nach seinem Heimgang, als die Erwartung, er werde nicht sterben, die so lang erharrte Wiederkunft des Herrn werde wenigstens noch in seine Lebenstage fallen, schmerzlich enttäuscht war? So reicht das Zeugnis dieses einundzwanzigsten Kapitels, über welches

die Kritik mit affectirter Geringschätzung weggleitet [1]), aller Wahrscheinlichkeit nach bis an das frische Grab des Johannes und in den nächsten Kreis seiner Freunde zurück.

3. Das Neue Testament enthält neben dem vierten Evangelium einen Brief, der — wenn je zwei Schriftstücke das Gepräge derselben Persönlichkeit trugen — mit jenem den gleichen Verfasser haben muß. Die krampfhaften Versuche Baurs und einiger seiner Schüler, dies sonst feststehende kritische Urtheil zu erschüttern, sind — wie schon erwähnt — innerhalb der kritischen Schule selbst zurückgewiesen worden. Nun ist dieser Brief nach Eusebius bereits bei dem alten Papias benutzt; in dem noch vorhandenen Briefe des Polykarp weist eine charakteristische Stelle auf ihn zurück, und das ganze Altertum hat ihn dem Apostel Johannes zugeschrieben. Kann er untergeschoben sein? Er trägt keinen Namen, er verräth keine Unsicherheit oder Simulation, es fehlt in ihm an allen den Kennzeichen, an denen man sonst apokryphe Schriften erkennt; er ist von einer Einfalt, Geradheit, Zutraulichkeit, dazu einem heiligen Ernst und einem Hauche der Wahrhaftigkeit, daß man sagen darf: ohne eine wahrhaft frivole Beiseitesetzung aller Grundsätze echter Kritik ist es unmöglich, ihn für unecht zu erklären; und es würde nie der Versuch dazu gemacht worden sein, wenn nicht mit ihm — das Evangelium stände oder fiele. Wer ist sein Verfasser, wenn man den Text selber fragt? Er nennt sich nicht, — offenbar weil die, an welche er schreibt, ihn ohnedies kennen; denn mit größter Vertraulichkeit, wie ein Vater mit seinen Kindern, redet er mit ihnen. Er ist ein Augenzeuge des Lebens Jesu, er verkündet was er mit Augen geschaut und mit Ohren gehört und mit Händen betastet hat vom Worte des Lebens; aber die „Kinder", zu denen er davon redet, zerfallen bereits in eine zwiefache Generation, in eine ältere (*πατέρες*) und eine jüngere (*νεανίσκοι*). Er hat vor einer Irrlehre zu warnen, die dem Sohne Gottes das *ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι* abspricht, die den einen Heiland, in dem das ewige Leben erschienen ist, zerlegen will in einen sarkischen Jesus, der nicht Christus, und einen pneumatischen Christus, der nicht Jesus wäre, — eine offenbare Vorstufe des seit a. 125

[1]) Vgl. z. B. die Behandlung in Strauß' zweitem Leben Jesu, S. 63 f.

heraustretenden Gnosticismus, aber auch nur eine Vorstufe, denn noch ist von der analogen, für die ausgebildete Gnosis charakteristischen Zertrennung Gottes selbst in einen demiurgischen Untergott und einen nichtschaffenden Vater keine Spur. Ist es möglich, in diesem ehrwürdigen Greise voll heiliger Liebe und heiligen Zorns den ephesinischen Johannes zu verkennen, der dem keimenden Gnosticismus gegenüber die Grundgedanken des Evangeliums, die ihm Grundthatsachen eigenen Erlebens sind, zu vertreten hat? Und wenn dieser Mann mit seiner erhabenen, aber noch ganz flüssigen Logosidee (Kap. 1, 1—2) und seinem tiefen Eindruck von dem heiligen Erdenwandel Christi (Kap. 3, 3. 5. 6. 7), mit seiner einfach-tiefen Zusammenfassung des Christentums in die Worte Licht, Leben, Liebe, und seinem scharfen Gegensatz gegen die in Finsternis, geistlichem Tode und mörderischem Hasse webende Welt sich je darangegeben hat ein Evangelium zu schreiben, hat es anders ausfallen können als unser Evangelium Johannis?

4. Zu alledem kommt nun endlich die völlige Unbegreiflichkeit dieses Evangeliums inmitten des zweiten Jahrhunderts. Das zweite christliche Jahrhundert wird in charakteristischem Unterschied vom ersten viel mehr von kirchlichen oder speculativen als von reinreligiösen Fragen bewegt und ist dabei einerseits einem traditionellen, andrerseits einem asketischen Geiste verfallen, den das apostolische Jahrhundert nicht kennt. In diesem kirchlichen Zeitgeiste wäre der Verfasser des vierten Evangeliums ein historisch unerklärlicher Fremdling. Man darf, um die ganze Unmöglichkeit der Herabrückung des Evangeliums auch nur in die früheren Zeiten des zweiten Jahrhunderts zu fühlen, nur wirkliche Producte dieser Epoche, wie die Pastoralbriefe, vergleichen. Obwol der freieren Richtung der Kirche, der paulinischen Schule entstammend und überhaupt zu den gesundesten Hervorbringungen des nachapostolischen Zeitalters gehörig, — wie ängstlich-traditionell und -conservativ, wie antignostisch und kirchenordnungsbedürftig geworden zeigen sie den nachapostolischen Paulinismus, aus dem zur selben Zeit dies quellfrische, kühne und freie Evangelium hervorgegangen sein müßte. Wie wäre es denkbar, daß ein aus den geistigen Bewegungen des zweiten Jahrhunderts erwachsenes Buch nirgends die Kirchenordnungs-

fragen, nirgends die christliche Sittenbildung der Zeit auch nur mit einem Worte berührte, nirgends eine Spur von Auseinandersetzung mit der verwirrenden Macht der falschen Gnosis aufzuweisen hätte, daß es in dieser unabhängigen, innerlichen, contemplativen Weise, die in jenen Zeiten ohne alle Analogie ist, eine rein religiöse Gedankenwelt entwickelte, eine Gedankenwelt, die noch jeden Empfänglichen als ein frischer Sprudel aus der Quelle berührt hat? Beachtet man dazu, wie sehr der Verfasser bei allem Gegensatz gegen das christusfeindliche Judentum mit seiner ganzen Denkart im Alten Testamente wurzelt, wie ihm seine mystischen Anschauungen ohne alles Dazwischentreten griechischer Schulbildung unmittelbar aus dem mütterlichen Boden von Gesetz und Propheten erwachsen sind, so gehört viel dazu, um zu verkennen, daß wir hier eine Erscheinung der primitiven, schöpferischen Periode des christlichen Bewußtseins vor uns haben, und nicht, wie Baur will, die künstliche, vermittelnde Destillation der Gegensätze eines bereits secundären und reflectirenden Zeitalters. — Wollte man aber auch in das zweite Jahrhundert einen so wunderbaren Epigonen des apostolischen Zeitalters sich hineindenken, der unberührt von allen Schwächen des Epigonentums die Urzeugen an ursprünglicher Kraft, Innerlichkeit und naiver Geistesgröße überragte, es würde auch dann die Art und Weise, in der er ärgernisgebend seinem Zeitalter, und sein Zeitalter vertrauensselig ihm entgegenkäme, ein unlösbares Räthsel bleiben. Wie sollte man es verstehen, daß ein begabter und überlegender Mann des zweiten Jahrhunderts sich selbst den Eingang bei seinen Zeitgenossen so hätte erschweren mögen, wie dieser Pseudojohannes mit seinem erdichteten und darum muthwilligen Widerspruch gegen den synoptischen Typus der evangelischen Geschichte gethan haben müßte? Kam es ihm wesentlich nur auf das Geltendmachen christologischer Ideen an, wie hätte er nicht lieber die didaktische Form der paulinischen Briefe wählen, oder wenigstens den synoptischen Rahmen stehen lassen sollen, der sich so leicht mit höheren esoterischen Lehrvorträgen hätte bereichern und überhaupt zum Gefäße aller eigentümlich-johanneischen Ideen hätte machen lassen; anstatt durch ein von der bereits geheiligten und kirchlich recipirten synoptischen Darstellung

so auffallend abweichendes Evangelium seine Zeitgenossen ganz unnöthigerweise vor den Kopf zu stoßen? Diese unerhörte Verlegung der Hauptaction aus Galiläa nach Jerusalem, diese Uebergehung fast aller synoptischen Reden und Thaten, diese neuen ganz anders gearteten Scenen, Wunder, Lehrvorträge hätten ja das Mistrauen jedes denkenden Zeitalters herausfordern müssen, wie vielmehr die eines kirchlichen Jahrhunderts, das bereits so stark auf althergebrachte Ueberlieferung hielt, daß es die Bischofsnamen bis auf die Apostel nachzählte, um den Erbgang reiner Lehre klarzustellen, und das vor nichts mehr auf der Hut war, als vor den geistreichen, geschichte-verflüchtigenden Neuerungen der Gnostiker, an welche dies jüngste Evangelium im Unterschied von den älteren gleich in seiner Vorrede so auffallend gemahnte. In der That, ein Wunder erster Größe, wenn ein so geartetes Zeitalter dies Evangelium aus den Händen eines Unbekannten angenommen hätte, um es um seiner schönen neuen Ideen willen für apostolisch zu erklären und den Synoptikern, die seither allein gegolten hatten, als kanonisch an die Seite zu stellen! Man wird im Gegentheil sagen müssen: nur das vorgängige Wissen um die Persönlichkeit, die hier redete, nur die notorische, vom ersten Augenblick für das Buch eintretende Autorität des Augenzeugen und Apostels ist im Stande gewesen, einem so von aller synoptischen Tradition abweichenden Evangelium in einem so auf Tradition haltenden und von den Synoptikern voreingenommenen Zeitalter die Bahn des Vertrauens und der Anerkennung zu brechen. —

Wir sind zu Ende mit unserer Betrachtung. Wir verbergen uns nicht, daß, wenn dieselbe auch viel vollkommener und schlagender ausgefallen wäre, als unsre Kräfte es verstatteten, sie gewisse Gegner des vierten Evangeliums doch nicht überwinden, ja nicht einmal schwankend machen würde, — diejenigen nämlich, mit deren *Weltanschauung* die wesentliche Geschichtlichkeit und der augenzeugliche Ursprung des vierten Evangeliums sich nicht verträgt. Allerdings, wenn man entschlossen und entschieden ist, nichts übernatürliches, kein Wunder, keinen Eingebornen vom Vater und keine wirkliche Auferstehung desselben gelten zu lassen, dann *muß* das johanneische Evangelium, welches als Werk eines Augenzeugen

zur Anerkennung aller dieser Thatsachen nöthigt, mit allen erdenklichen kritischen Mitteln aus der Reihe der apostolischen Schriften ausgestrichen werden. Bei aller Würdigung des historisch-psychologischen Problems, welches uns die Eigenart desselben stellt, und bei allem Gefühl der Mängel unserer seitherigen Lösungsversuche dieses Problems gestehe ich offen, daß ich jenes traurige Muß für das tiefste Motiv des von Baur gegen das Johannesevangelium eröffneten Kriegszugs halte. Es ist aber eine verhängnisvolle Verfälschung der historisch-theologischen Kritik, dasjenige, was das christliche Bewußtsein einfach Unglauben nennen muß, zum Princip derselben zu machen. Daß dieses Princip nicht, wie man vorgibt, mit echter Kritik, mit echter historischen Wissenschaft Hand in Hand geht, daß man von demselben aus nur zu Scheinbeweisen gelangen kann, die an der Macht des einfachen Sachverhaltes zerstäuben müssen, das wird sich auch an der johanneischen Frage je länger je mehr ausweisen.

2.

Kritisch-geschichtliche Uebersicht der neutestamentlichen Verballexika seit der Reformation.

Von

Dr. Wilibald Grimm,

Professor der Theologie und Kirchenrath in Jena.

In allen die sogenannte Einleitung in das Neue Testament behandelnden Werken, sowie in den theologischen Encyklopädieen und theologischen Literaturgeschichten, so weit sie mir bekannt sind, vermisse ich eine kritisch-geschichtliche Uebersicht der neutestamentlichen Verballexika. Denn Schleusner gibt in den letzten Auflagen seines eigenen Lexikon nur ein nacktes Verzeichnis ihrer Titel; Gottlob Wilh. Meyer dagegen hat zwar in seiner „Geschichte der Schrifterklärung" (5 Bände, Göttingen 1802—1809) eine bis auf seine Zeit reichende Geschichte derselben versucht (Bd. II, S. 128 f.;

Bd. III, S. 119 ff.; Bd. IV, S. 113 ff.; Bd. V, S. 142 ff.), aber ich vermag nicht alle seine Urtheile als richtig anzuerkennen, auch halten sie sich zu sehr im Allgemeinen, als daß sie eine anschauliche Vorstellung von den betreffenden Werken gewähren könnten. Mein hier unternommener Versuch kann freilich so wenig Anspruch auf Vollständigkeit machen, als Meyers Darstellung, doch dient er dieser, auch abgesehen von der Fortführung bis auf die Gegenwart, mehrfach zur Ergänzung und Berichtigung. Auch glaube ich, daß mir von den bedeutenderen Werken keines entgangen ist. [1])

Dem ersten, aber kaum der Rede werthen Versuche eines zugleich die Gräcität des Jesus Sirach und des Buches der Weisheit umfassenden neutestamentlichen Lexikon begegnen wir in dem das Neue Testament enthaltenden Bande der complutensischen Polyglotte auf 75 unpaginirten dreispaltigen Seiten in mäßigem Folio, bekanntlich aus dem Jahre 1514, aber erst 1520 dem öffentlichen Gebrauch übergeben. Es ist ein mageres Vocabularium. Der Bedeutung der griechischen Wörter sind keine Stellencitate beigesetzt. Die Angabe der Bedeutungen ist äußerst mangelhaft und vag; z. B. *παράκλητος*, consolator, exhortator; *πληροφορία*, plenitudo; nicht selten ganz falsch, z. B. *μερίς*, cura, sollicitudo. Die Eigennamen sind ausgeschlossen, dagegen die Partikeln aufgenommen. Als Beispiele ihrer Behandlung führe ich an: *ἄν*, conjunctio potestatem significans: aliquando tamen superflue ponitur ad ornatum. — *Διά*, per propter. Da das Werk für die ersten Anfänger im Griechischen bestimmt ist, so werden die Tempus- und Modusformen an Ort und Stelle im Alphabet aufgeführt, wie *λαβεῖν*, *λάβω*, *λήψομαι*, aber ohne Consequenz, denn im E fehlt *εἴληφα*, *ἔλαβον*, während z. B. *ἐδεδώκειν*, *ἐδεήθην* und vieles andere bemerkt ist. Manche Wörter fehlen, wie *ἀντίχριστος*, *ἁρπαγμός*, *ἱλαστήριον*.

Einen recht stattlichen Anfang nahm die biblische Lexikographie

---

1) Ueber einige mir nicht zu Gesicht gekommene Werke hat mir mein vieljähriger Freund Dr. Reuß in Straßburg Auskunft ertheilt, die ich an Ort und Stelle mittheilen werde.

unter den Protestanten in der beide Testamente umfassenden Clavis s. scripturae s. de sermone litterarum sacrarum von dem als nach dem Maße seiner Zeit tüchtigen Sprachkenner anerkannten Matthias Flacius Illyricus, welches Werk zuerst in Basel 1567 und in wiederholten Ausgaben ebendaselbst 1580, 1609, 1617, 1629, von Johann Musäus zu Jena 1674, von Theodor Suicer zu Leipzig 1695, zuletzt in Erfurt 1719 in Folio erschien. [1]) Es hat als das Magazin zu gelten, in welchem der exegetische Ertrag der Reformationstheologie angesammelt ist. Das Werk besteht aus zwei Theilen, von denen der zweite aus sieben hermeneutischen Tractaten bestehende Theil nach Inhalt und Charakter bis auf die neueste Zeit oft beschrieben worden ist, wogegen es an einer genügenden Charakterisirung der uns hier allein angehenden: „Pars prima, in qua singularum vocum atque locutionum scripturae s. usus accurato alphabetico ordine explicantur", bis jetzt gefehlt hat. Wenn Flacius diesen Theil auf den Titel als ein Opus maximo annorum aliquot labore ac studio multisque vigiliis atque fide singulari confectum et maximam quoque s. theologiae studiosis commoditatem, quicunque candide ac dextre uti eodem voluerit, allaturum bezeichnet, so bewährt sich schon beim flüchtigen Einblick in dasselbe die Wahrheit dieses Selbstzeugnisses. Das Werk zeichnet sich durch verhältnismäßig gute Latinität, durch Präcision, Kraft und Klarheit des Ausdrucks, durch Reichtum, wenn auch keineswegs auch nur durch annähernde Vollständigkeit des Stoffes aus. Da es beide Testamente, mit Ausschluß der Apokryphen, umfaßt, so war der Verfasser genöthigt,

[1]) Von diesen Ausgaben standen mir nur die Baseler von 1580 und die von Musäus zu Gebote. Letztere gilt allgemein als die beste. Musäus hat nicht nur viele Versehen und Fehler der früheren Ausgaben verbessert; sondern auch, worin zum Theil die letzte Basler vorangegangen war, solche Einrichtungen im Druck angebracht, durch welche der Gebrauch des Wortes für das Auge sehr erleichtert wird, auch den Citaten der Kapitel die Verszahlen beigesetzt. Nach Rosenmüllers (Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese, Thl. IV, S. 45) Angabe ist die Leipziger Ausgabe bloßer Abdruck der jena'schen unter Suicers Aufsicht, der die ziemlich nachlässige Correctur besorgt habe. Die Erfurter Ausgabe sei wieder nur bloßer Abdruck der Leipziger.

die zu erklärenden Wörter in lateinischer Uebersetzung aufzuführen. Daß darunter viele Ausdrücke der Vulgata sind, liegt in der Natur der Sache. Deshalb ist es aber nichts weniger als ein Lexikon zur Vulgata, wie man nach der Angabe Meyers (a. a. O. II, S. 134) u. a., „es seien bloß die Ausdrücke der Vulgata in alphabetischer Ordnung aufgeführt", anzunehmen hätte. Denn es fehlen ihm gar viele dieser Uebersetzung eigentümliche Ausdrücke, z. B., um nur beim Neuen Testamente stehen zu bleiben, improperare (Matth. 27, 44), principari (Mark. 10, 42), supererogare (Luk. 10, 35), superimpendere (2 Kor. 12, 15), subjugale (Matth. 21, 5), supersubstantialis (Matth. 6, 14). Auch behält der Verfasser, wo er es für angemessen hält, die griechischen Ausdrücke bei, wie analogia, battologia, plerophoria. Für andere von Flacius aus dem Inhalte der Bibel nur abstrahirte Begriffe, wie acedia, acceptatio, acceptilatio, adiaphoron, für welche schon der Urtext keine besondern Ausdrücke hat, sucht man selbstverständlich auch in der Vulgata vergebens eine entsprechende Bezeichnung. Leider gibt Flacius höchstens nur in der Hälfte der Artikel die dem Lateinischen entsprechenden hebräischen und griechischen Wörter an. Er verfährt in dieser Beziehung ebenso wenig consequent, wie in Betreff der Eigennamen, überhaupt der Realien. Nur wenig Eigennamen behandelt er in besondern Artikeln, wie Babel, Babylonia, Christus, David, Hierusalem, Idumaei, Israel, Moises, Syria, nicht aber Herodes, Pilatus, Gamaliael, die Namen der einzelnen Apostel und viele Andere. Auch nicht wenig andere Realien vermißt man, z. B. denarius, libra, didrachma, drachma, sycomorus. Wie von den theologischen Zeitverhältnissen und von der Persönlichkeit des Verfassers zu erwarten ist, soll das Werk vorzugsweise dogmatischen und polemischen Zwecken dienen, daher alle hieher einschlagenden Artikel mit besonderer Gründlichkeit und verhältnismäßiger Ausführlichkeit behandelt und viele nach unseren Begriffen in ein exegetisches Werk nicht gehörende dogmatische und polemische Erörterungen eingeflochten werden. So ist (in der Basler Ausgabe) der Artikel fides mit 11, justitia mit beinahe 10, imputare und imputatio mit 14, peccatum mit 9 zweispaltigen Folioseiten bedacht. In dieser Beziehung ist das Werk von nicht

zu unterschätzendem dogmenhistorischem Werth. Da der Verfasser im Artikel peccatum auch seiner manichäisirenden Auffassung der Erbsünde entschiedenen Ausdruck gegeben, anderwärts an Andeutungen derselben es nicht hat fehlen lassen, so sah sich Johann Musäus veranlaßt, in seiner Ausgabe zur Warnung der „in ihrem theologischen Urtheil noch nicht festen Leser" dergleichen Stellen durch Vorsetzung des Zeichens ☞ bemerklich zu machen. Dem sichtbaren Streben des Flacius nach logischer Anordnung der Bedeutungen entspricht nicht immer der Erfolg. So zählt er 17 Bedeutungen von spiritus auf; die erste ist essentia divina tribus personis distincta in Joh. 4, 24. 2 Kor. 3, 17; die letzte ist Wind, z. B. Joh. 3, 8.

Während Flacius' Clavis in formeller wie materieller Beziehung ein einzigartiges Werk ist und bleibt, tritt uns in Georg Pasors (geb. 1570 im Nassau'schen, 1587 Professor in Herborn, seit 1597 in Franeker, gest. 1637) Lexicon graeco-latinum in N. T. der erste Versuch eines Lexikon im späteren und heutigen Sinn entgegen. [1]) Kein späteres neutestamentliches Lexikon ist in so vielen Ausgaben erschienen und hat so weite Verbreitung gefunden wie

---

1) Aus der Zeit zwischen Flacius und Pasor führt Schleusner ein Werk des bekannten Linguisten Elias Hutter († um 1605) an unter dem Titel Dictionarium biblicum graecum, Norimb. 1598, welches aber schwerlich existirt. Es kann nur gemeint sein das mir vorliegende „Dictionarium harmonicum biblicum, ebraeum, graecum, latinum, germanicum. Autore Elia Huttero. Norimb. 1598", 899 pp. in Kleinquart. Dasselbe gehört aber nicht hierher, sondern unter die hebräischen Lexika. Es ist nach den hebräischen Stämmen geordnet und tabellarisch eingerichtet. Jede Seite enthält fünf Spalten. Die erste gibt die hebräischen Worte mit lateinischen die zweite mit hebräischen Lettern, die dritte die griechischen Bedeutungen des Hebräischen, die vierte die lateinische, die fünfte die deutsche Uebersetzung. In einem sehr starken unpaginirten griechischen, lateinischen und deutschen Wörterverzeichnis wird auf die Seitenzahl verwiesen, wo das entsprechende hebräische Wort zu suchen ist. — Eilhardi Lubini (Prof. d. Theol. in Rostock, † 1621) Clavis N. Ti., Rostoch. 1614, 8 unpaginirte Bogen in Kleinquart, ist ein äußerst mageres und unvollständiges Verzeichnis der griechischen Wörter (ohne die Eigennamen) mit sehr unzureichender Angabe der Bedeutungen ohne Stellencitate.

dieses. Sämtliche Ausgaben finde ich nirgends verzeichnet[1]; doch vermag ich nach mehreren aus einigen öffentlichen Bibliotheken mir vorliegenden Exemplaren, sowie nach den in verschiedenen Literaturwerken enthaltenen unvollständigen Angaben folgende Zusammenstellung zu geben: 1) Herborner von 1619. 1621. 1622. 1626. 1632. 1648. 1663. 2) Franecker, 1632. 3) Amsterdamer 1641 (die mir vorliegende von sehr schönem Druck); 1650; ed. Leusden, 1675. 4) Naumburger, 1637. 5) Leipziger, 1647. 1658. 1666. 1686. 1702; v. Christ. Schöttgen, 1716 und 1735; von Johann Friedrich Fischer, 1774. 6) Lübecker, 1639. 7) Erfurter, 1625, Abdruck der dritten Herborner.[2] Mein unten folgendes Referat gebe ich nach der letzten Herborner als der vollständigsten. Der Grund der weiten Verbreitung und des anderthalb Jahrhunderte hindurch dauernden Ansehens und Gebrauchs des Werkchens ist jedesfalls in der Mäßigkeit seines Volumen, der Handlichkeit seines Formates (Kleinoctav oder Großduodez), der Klarheit seiner Darstellung und interconfessionellen Neutralität zu suchen, indem es sich fast nur auf Worterklärung beschränkt. Es ist etymologisch geordnet, doch wird der hiedurch für den Gebrauch entstehenden Unbequemlichkeit durch ein alphabetisches Register der griechischen Wörter abzuhelfen gesucht. Ein besonders paginirter, nicht jeder Ausgabe des Hauptwerkes angebundener (so fehlt er den auf der Erfurter Bibliothek befindlichen Exemplaren der ersten Auflage von 1619) Anhang ist betitelt: „Etyma nominum propriorum itemque analysis hebraeorum, syriacorum et latinorum vocabulorum, quae in N. T. uspiam occurrunt.“ In einem Register lateinischer Wörter wird auf die Seiten verwiesen, auf welchen die ihnen entsprechenden griechischen Ausdrücke erläutert sind. Es soll die Stelle eines lateinisch-griechischen Lexikon zum Neuen Testament vertreten. Auf die LXX wird schon vielfach Bezug genommen, aber ohne daß ein bestimmtes Princip

---

1) Namentlich finde ich nirgends die erste Auflage von 1619 notirt.

2) Foppens in seiner Bibliotheca belgica, T. I, p. 342 nennt auch Londoner und Genfer Ausgaben, aber ohne des Jahres ihres Erscheines zu gedenken.

in dieser Beziehung sich erkennen läßt. Staunenswerth ist Pasors Kunst des Etymologisirens, besonders der Ableitung des Griechischen aus dem Hebräischen und Chaldäischen; z. B. γέλως vom chaldäischen גָּלָה, splenduit, denn risus sei faciei splendor, κεφαλή von כָּפַל, duplicavit, quod omnia in capite sunt fere dupla, bini oculi, binae aures, binae nares etc.; μανθάνω von לָמַד demta prima syllaba. Trotzdem daß das Werkchen aller dogmatischen Reflexionen, damit aber freilich jeder sachlichen Erklärung der doctrinalen Begriffe sich enthält, wurde doch von der feinen Spürkraft des kursächsischen strengen Luthertums „calvinisches Gift" in ihm entdeckt. In den Leipziger Ausgaben sind daher durch kleine Aenderungen oder Zusätze die Heterodoxieen getilgt. Diese Ausgaben kann man die lutheranisirten nennen. Johann Philipp Oheim (starb als Superintendent in Borna 1697), der die mir vorliegende Leipziger vom Jahre 1658 besorgte, machte daher zu dem Titel „Lexicon" etc. den Zusatz „revisum et a ψευδεξηγείᾳ calviniana repurgatum." Wegen Mangels an Raum beschränke ich mich auf Ein Beispiel. Ἐμὲ οὐ πάντοτε ἔχετε, Joh. 12, 8 erklärt Pasor: me non semper habetis, nempe secundum carnem; letzteres ändert Oheim im Interesse des lutherischen Dogma von der communicatio idiomatum und vom Abendmahl in nempe visibiliter praesentem. — Eine nicht unbeträchtliche Erweiterung seines Inhaltes und damit zugleich des äußeren Volumen erfuhr Pasors Werk in den zwei in Großoctav erschienenen Ausgaben Christian Schöttgens († 1751 als Rector der Kreuzschule in Dresden). In einer vorangeschickten Introductio ad sensum litteralem feliciter eruendum dringt Schöttgen auf dasjenige, was man nachmals die grammatisch-historische oder philologische Auslegung genannt hat. Er verlangt, daß zur Wort- und Sacherklärung des Neuen Testamentes weit mehr als bisher geschehen sey, die im Hebräischen und Chaldäischen, im Talmud, in der LXX und den Fragmenten der übrigen Uebersetzer des Alten Testamentes dargebotenen Hülfsmittel benutzt werden, macht selbst von seiner bekannten ihm in dieser Beziehung zu Gebote stehenden Gelehrsamkeit in Bearbeitung des pasor'schen Werkes Gebrauch und bezeichnet somit einen beachtenswerthen Fortschritt in der neutestament-

lichen Lexikographie. Seine Zusätze zu Pasor macht er durch eckige Parantheſen bemerklich. Die etymologiſche Anordnung iſt zwar beibehalten, ſonſt aber im Aeußeren manche den Gebrauch ſehr erleichternde Verbeſſerung angebracht und die Eigennamen, ſowie die hebräiſchen und lateiniſchen Wörter an dem ihnen gebürenden Orte im Hauptwerke eingereiht. Die Zahl der ſchon in der Leipziger Ausgabe von 1702 als beſondere Artikel eingereiheten Wörter der LXX und der altteſtamentlichen Apokryphen ergänzte Schöttgen nach Kirchers Concordanz, ohne daß damit die Titelbezeichnung ſeiner Ausgabe als Editio novissima omnibus vocibus LXX aliorumque graecorum interpretum, apocryphorum — — aucta gerechtfertigt iſt, da in Kirchers Concordanz bekanntlich viele Wörter fehlen. — Der letzten, von Fiſcher beſorgten Ausgabe Paſors habe ich nicht habhaft werden können. [1])

Dem Paſor'ſchen Werke ähnlich iſt Ludovici Lucii (Lutz, Profeſſor in Baſel, † 1642) Dictionarium N. Ti., Basil. 1640, 446 pp. kl. 8°, nebſt einem drei Bogen ſtarken unpaginirten Regiſter der lateiniſchen Wörter. Doch iſt es alphabetiſch geordnet, hat Präpoſitionen und Conjunctionen ausgeſchloſſen, beſchränkt ſich weit mehr als Paſor auf bloße Worterklärung und enthält ſich der Vergleichung des neuteſtamentlichen Griechiſch mit dem Hebräi-

---

1) Ein ſehr gedrängter Auszug aus dem Lexikon iſt Pasoris manuale N. Ti., und ein noch kürzerer ſein Syllabus graeco-latinus omnium (??) N. Ti. vocum, beide in vielen Sedez-Ausgaben verbreitet. Von jenem finde ich notirt und habe zum Theil geſehen: Herborner 1636. 1677; Leidener, 1640; Züricher 1658. 1673. 1687, Amſterdamer 1645. 1654. 1664. 1672 (dieſe drei vermehrt von Schotanus); Genfer 1668; Frankfurter 1671; Leipziger 1716. 1722. 1774 (die dritte iſt von J. Fr. Fiſcher bedeutend verbeſſert); vom Syllabus: Amſterdamer 1633. 1638; Frankfurter 1671. 1683 (letztere liegt mir vor); Leipziger 1699. Im Manuale ſind wunderlicherweiſe, wahrſcheinlich zur Einübung für die Anfänger, bei den Verben auch die im N. T. nicht vorkommenden Tempus- und Modusformen angeführt. Im Syllabus iſt in der Regel dem Griechiſchen nur Ein lateiniſches Wort und eine Citatenziffer beigeſetzt. — Eine Bearbeitung des Paſor'ſchen Manuale iſt Everh. van der Hooght († 1716), Lexicon N. Ti. graeco-latin.-belgicum, Amstelod. 1690, 500 pp. kl. 8°.

schen wie mit dem septuagintalen Sprachgebrauch, ist aber auch frei von Pasors unglücklicher Leidenschaft des Etymologisirens. Im ganzen Werkchen findet sich kein hebräisches Wort. Dagegen hat Lutz, damit sein Buch die Stelle einer Concordanz vertreten könne, bei jedem Worte und bei den Verben auch von jeder Tempusform die sämtlichen sie enthaltenden Stellen angegeben, daher oft ganze oder halbe Seiten mit Citatenziffern angefüllt sind, wie zu εἰμί, ἔχω, κύριος, Ἱερουσαλήμ u. dgl.

Ein umfangreiches und wunderliches Werk lieferte Johann Conrad Dieterich, geb. 1612, † als Professor der Geschichte und griechischen Sprache in Gießen. Es erschien nach des Verfassers Tode unter dem Titel: „J. C. Dieterici Novi testamenti illustramentum sive lexicon philologico-theologicum graeco-latinum, Francof. ad M. 1680", 2 Bde. fol., 476 u. 264 pp. u. latein. Register auf 12 unpaginirten Seiten. Wie schon auf dem weitschweifigen, hier in äußerster Abkürzung mitgetheilten Titel angegeben wird, soll das Werk nicht bloß philologischen, sondern auch apologetisch-polemischen, ja sogar praktisch-erbaulichen Zwecken dienen. Leider wird das philologische Material von dem dogmatischen und praktischen überwuchert. Viel wüste und unnöthige Gelehrsamkeit. Eine Unsumme von Aussprüchen aus griechischen und römischen Classikern, aus Kirchenvätern und allen möglichen späteren kirchlichen Schriftstellern. Alles was bei einem Artikel dem Verfasser einfallen mochte, oder was er sich irgend woher notirt hatte, wird angebracht. Als Beleg greife ich den Artikel ὄνος auf. Bemerkt wird, ὄνος sei Masculinum und Femininum, wie viele andere Thiernamen, z. B. κάμηλος. Der Esel sei Symbol der Geduld. Die beiden Esel in Matth. 27, 2 ff. versinnbilden die zwei Völker der Juden und Heiden, welche beide Christus seiner Herrschaft unterwerfen wollte. Daher rühren die heidnischen Verleumdungen, die Christen seien Eselsverehrer. Die Stellen Luk. 13, 15 und 14, 5 geben dem Verfasser Anlaß zu der Klage, daß viele im Streben nach irdischem Gut um ihr Seelenheil unbekümmert seien. Dieser Inhalt des Artikels wird mit Aussprüchen Tertullians, des heiligen Bernhard u. A. belegt. — Unter πατήρ wird eine deutsche Uebersetzung des Vaterunsers aus dem 10. Jahrhundert als Beleg mit-

getheilt: quam impolite et horride veteres Germani locuti fuerint. Dieses Vaterunser war bis zur vierten Bitte schon unter ἐπιούσιος angeführt worden. Im Artikel ὄνομα werden die Stellen Luk. 10, 20. Apok. 3, 5 durch den bekannten lutherischen syllogismus praedestinationis erläutert. Die Eigennamen der Personen sind mit Ausnahme von Ἰησοῦς und Ἰωάννης gar nicht, die der Länder und Städte nur sehr unvollständig aufgenommen. Desgleichen fehlen die Artikel ἄν, ἀνά, ἀντίχριστος, δέ, δέκα, ἐκλέγω, ἐκλεκτός ἐκλογή. Die Präposition κατά wird mit acht Zeilen abgethan. Einen argen Verstoß läßt sich der Verfasser zuschulden kommen in Θεός μεγάλος T. I, p. 376. — Die Darstellung ist sehr weitschweifig und breit.

Noch weit unvollständiger ist Georg Craufers († 1680 als Superintendent zu Eisenberg im Altenburg'schen) Phosphorus graecarum vocum N. Ti. theoretico practicus, Frncf. et Lips. 1676, 1128 pp. u. mehrere unpaginirte Bogen Register, in 4°. (Außerdem wird eine zu Rudolstadt 1664 erschienene Octavausgabe angeführt.) Da hier eine Menge currenter Wörter, z. B. ἀπόστολος, δικαιοῦν, εὐαγγέλιον, εὐαγγελίζω, εὐαγγελιστής, fehlen, über andere, wie σάρξ, äußerst weniges beigebracht wird, so kann der Verfasser Vollständigkeit nicht einmal beabsichtigt haben. Doch gibt sich kein Princip der Auswahl kund, wie er auch die Artikel nicht in alphabetischer, sondern in völlig willkürlicher Reihenfolge abhandelt, daher diesem den Gebrauch unmöglich machenden Uebelstande das beigegebene alphabetische Wortregister abhelfen soll. Das Werk enthält nur Appellativa und Verba. Die Eigennamen und die Partikeln beabsichtigte der Verfasser in besonderen Bänden abzuhandeln. Uebrigens mischt er ungehöriges weit weniger ein als Dieterich, berücksichtigt auch hie und da die Peschito. [1])

1) Von lexikalischen Productionen aus dem 17. Jahrhundert liegen mir noch vor: 1) Mart. Petr. Cheitomanni (eines dänischen Predigers, † 1671) Graeco-barbara N. Ti., quae orienti originem debent, Amstelod. 1649, 173 pp. in 16°, und 2) Joann. Leusden (Prof. in Utrecht, † 1699) Onomasticum sacrum, Ultraj. 1665, 288 pp. in 12°. Der Inhalt beider Werkchen ergibt sich aus ihren Titeln. Da Leusdens Onomasticum die ganze Bibel (auch die Apokryphen des A. T.) umfaßt,

Der gelehrte englische Ritter Edward Leigh (geb. 1610, † 1679) benutzte die ihm vergönnte reiche Muße zum theologischen Schriftstellern, insbesondere auch zur Abfassung eines hebräischen und eines neutestamentlichen Lexikon in englischer Sprache, welche auch ins Lateinische übersetzt wurden und in beiden Sprachen wiederholte Auflagen erlebten, über welche Walch, Bibliotheca theologica, Tom. IV, p. 367 zu vergleichen ist. Die erste englische Auflage des neutestamentlichen Lexikon erschien zu London 1650. Ich gebe mein Referat nach der zu Gotha 1706 erschienenen fünften Editio latina, welche betitelt ist: Ed. Leigh, Critica sacra i. e. observationes philologo-theologicae in omnes (?) voces graeceas N. Ti. juxta ordinem alphabeticum, 756 pp. und neun unpaginirte Bogen Vorrede und Indices, in klein 4°. Der Verfasser ist ehrlich genug, um einzugestehen, daß er sein Buch

---

so sind die Eigennamen nach ihrer lateinischen Aussprache alphabetisch geordnet und ihnen die hebräischen oder griechischen Namen samt ihrer Appellativbedeutung (diese, wie sich erwarten läßt, nicht immer richtig) beigesetzt. — 3) „Griechisch-Deutsch Λεξικὸν, darinnen alle Wörter des N. T. — ordentlich vorgestellet werden", Leyden bei Elsevier, 1657. 180 SS. in 32°, ist ein etymologisch geordnetes Verzeichnis der griechischen Wörter mit Beifügung der deutschen Bedeutungen, ohne Stellencitate. Als Verfasser nennt sich zu Anfang der Vorrede Jeremias Felbinger. — 4) Andr. Reyheri († als Rector des Gymnasium in Gotha 1673) Vocabularium s. Lexicon grammatico-latinum, graeco-latinum et latino-graecum, edit. II, Gothae 1672, 25 Bogen, in Kleinoctav, ist nur auf die Bedürfnisse der ersten Anfänger berechnet. Es enthält ein Verzeichnis der Nomina nach den verschiedenen Declinationen, der Verba nach ihren verschiedenen Classen, der Adverbien nach den Kategorieen des Inhalts, dann als Hauptbestandtheil einen alphabetischen Index der griechischen Wörter ganz in der Art des Pasor'schen Syllabus (vgl. oben S. 486, Anm. 1), endlich einen Index der lateinischen Wörter mit Verweisung auf die Seitenzahl des griechischen Index. — Schleusner führt noch an Adriani Coquii (Koch, Prediger zu Vliessingen) Observationes critico-sacrae in sacrum N. Ti. codicem, Lugd. Batav. 1678, 302 pp. 4°, welches Werk aber der Literatur der biblisch-praktischen Ethik angehört. Denn es enthält eine (auch jetzt noch sehr beachtenswerthe) sachlich linguistisch-geschichtlich-praktische, auch die griechische Philosophie berücksichtigende Entwickelung der ethischen Begriffe des N. T.

aus Scapula's Lexikon und zahlreichen exegetischen Werken von Schriftstellern aller Confessionen zusammengetragen habe. Als ein in graecis litteris leviter tinctus ein solches Werk unternommen zu haben, entschuldigt er damit, daß bisher kein Professor der griechischen Sprache dem empfindlichen Mangel eines solchen abgeholfen habe. Jeder etwas ausführlicheren exegetischen Bemerkung fügt Leigh den Namen des Gelehrten bei, dessen Schrift er sie entnommen hat. Die Artikel sind sehr ungleich gearbeitet; manche ausführlicher, als nöthig ist, andere, und unter ihnen viele für Dogmatik und Ethik wichtige Begriffe, wie *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, *σάρξ πίστις*, *ἅγιος*, allzu dürftig. Am übelsten kommen die Partikeln weg; zu *ἄν* wird bloß bemerkt: particula potentialis saepius. Sämtliche Eigennamen, mit Ausnahme von *Ἰησοῦς*, fehlen. Dogmatischer und praktischer Reflexionen enthält sich der Verfasser, mischt auch unbedingt ungehöriges nur selten ein, wie unter *εὐσέβεια* die verschiedenen Ableitungen des lateinischen Wortes religio. Ebenso selten läßt er sich auf's Etymologisiren ein. Das Hebräische und die LXX berücksichtigt er nur sporadisch. Dem Mangel in letzterer Beziehung suchte Joh. Conr. Kesler (Subconrector am Gymnasium zu Gotha) in „Appendix criticae sacrae" etc., Gotha 1706, 262 pp. kl. 4° abzuhelfen. Martin Casp. Wolfburgs Observationes sacrae in N. T. — — ordine alphabetico editae ex occasione uberius supplendi sacram criticam Ed. Leighii (Flensb. 1717, 4°), habe ich nicht zu Gesicht bekommen. Bei der weiten Verbreitung des Leigh'schen Werks auch unter den Lutheranern hielt Joh. Alb. Syling, ein Kopenhagener, wahrscheinlich auf Anregung seiner Rostocker Lehrer, sich für berufen, die mehr oder minder versteckten „Calvinismen" des Werks aufzuspüren, deren er in der Dissertatio theol. suspectarum quarundam locutionum calvinismum sapientium in Ed. Leighii critica sacra occurrentium pentecadem exhibens (Rostoch. 1703, 4 unpaginirte Bogen kl. 4°) „beispielsweise" funfzehn aufzählt. Sie betreffen die Erwählungslehre und die Christologie. Gegen mehrere derselben ist die lutherische Einwendung längst als richtig anerkannt, wie z. B. gegen die Behauptung, daß in Röm. 11, 32. 1 Tim. 2, 4. 6. Tit. 2, 11. Hebr. 2, 9

„omnis generis“ bedeute, oder daß κόσμος in Joh. 3, 16. 2 Kor. 5, 19 auf die Erwählten zu beschränken sei. Im Ganzen und Allgemeinen tritt Leighs Confessionalismus sehr zurück, daher nach Sylings Bemerkung „lyncei oculi“ nöthig sind, um die Calvinismen zu entdecken.

Ein in seiner Art und für seine Zeit sehr gründliches, nach bestimmter und consequent durchgeführter Methode verfaßtes Werk ist das des jena'schen Orientalisten Chr. Stock († 1733): Clavis linguae s. N. Ti., von welchem die erste Auflage 1725 (wann die zweite, habe ich nicht ermitteln können), die dritte 1737, die vierte 1743, sämtlich zu Jena, die von Joh. Fr. Fischer besorgte fünfte zu Leipzig 1752 erschien. Die erste Auflage umfaßt 3½ Alphabet, die fünfte drei Alphabet 8 Bogen, gr. 8° bei ziemlich kleinem und engem Druck. Die Wörter sind nach den Stämmen geordnet; erst Fischer fügte ein alphabetisches Wortregister bei. In Betreff der Partikeln und Realien ist das Werk vollständiger als seine Vorgänger. Stock befleißigt sich streng logischer Anordnung der Wortbedeutungen, treibt aber in scholastischer Art das Distinguiren und Zergliedern zu weit. In jedem bedeutenderen Artikel bewegt sich die Anordnung durch die Kategorieen: I. generatim; II. speciatim; 1) proprie, 2) tropice, a) per metonymiam, b) per metaphoram, c) per prolepsin, und innerhalb dieser Kategorieen wird wieder vielfach unterschieden und die Untertheile durch arabische Ziffern, sowie durch lateinische, griechische und hebräische Buchstaben markirt. Der Verfasser enthält sich zwar der dogmatisch-polemischen Excurse, aber seine Exegese ist ganz vom kirchlich-orthodoxen Interesse beherrscht, er bedient sich deren dogmatischer Kategorieen und Terminologie (z. B. βασιλεία τοῦ θεοῦ ist regnum gratiae in hoc seculo s. in ecclesia militante quin ipsa ecclesia militans oder regnum gloriae in aeterno seculo in ecclesia triumphante u. dgl.) und belegt seine exegetischen Bemerkungen nur mit streng lutherisch-orthodoxen Auctoritäten. Auf das Etymologisiren läßt er sich nur selten ein, und wo er es thut, begnügt er sich mit Anführung fremder Meinungen; z. B. ἀγάπη deducitur ab ἄγαν, valde. Er nimmt zwar bisweilen auf die Peschito Bezug, berücksichtigt dagegen den Sprachgebrauch der LXX und den Einfluß des

Hebräischen auf die neutestamentliche Gräcität so gut wie gar nicht, nicht einmal bei Redensarten wie πρόσωπον λαμβάνειν, was an einem Orientalisten sehr befremden muß. Diesem Mangel hat Fischer in der fünften Auflage abzuhelfen gesucht, auch die von Stock hie und da als eigene Artikel aufgenommenen, im Neuen Testament nicht vorkommenden Wörter getilgt. Seine kürzeren oder längeren Zusätze macht Fischer zu Anfang und Ende derselben durch Sternchen bemerklich. Stocks Latinität ist leicht und fließend, aber oft durch crasse Barbarismen, z. B. superioritas, influxus, terraqueus, fruitio, contradistinguo, verunstaltet.

In jeder Beziehung als das gerade Gegentheil von Stock zeigt sich das von dem Lutheraner Pritz († als Senior zu Frankfurt a. M. 1732) in einer Vorrede auf das wärmste empfohlene Werk des Petr. Mintert (reformirten Predigers zu Heerle in Holland): Lexicon graeco-latinum in N. T., Francof. ad M. 1728, 37 unpaginirte Bogen, kl. 4°. Die Anordnung ist die streng alphabetische. An der Spitze jedes Artikels werden dem griechischen Worte die wirklichen oder vom Verfasser angenommenen Bedeutungen in äußerster Kürze, ohne irgendwelche Entwickelung oder auch nur durch Ziffern bezeichnete Distinction, beigesetzt. Hierauf folgen die Stellen der LXX, in denen das Wort vorkommt, mit Beifügung des hebräischen oder chaldäischen Wortes, dem es entspricht, und Abdruck des Sätzchens oder Satztheilchens, welchem das Wort angehört, zuletzt in bloßen Ziffern die Stellen des Neuen Testamentes nach ihrer Reihenfolge im Kanon, die z. B. zu καί einen Raum von 15 Spaltenseiten, zu αὐτός 9, zu σύ 10, zu εἰμί 8, zu δέ 9½ solcher Seiten einnehmen, indem der Verfasser glaubt, auf diesem Wege seinem Buche den Werth einer Concordanz zur griechischen Bibel zu geben. Es wird sonach dem Nachdenken des das Buch Gebrauchenden überlassen, welche der angegebenen Bedeutungen in jeder einzelnen neutestamentlichen Stelle anzunehmen sei. Doch läßt der Verfasser in diesen Citatenverzeichnissen die Varianten nicht unbemerkt, soweit sie aus den damals, zum Theil auch von ihm selbst verglichenen, aber nicht näher bezeichneten Handschriften bekannt waren. In dieser Beziehung, so wie in der umfassenden Vergleichung des hebräischen, wie des septuagintalen Sprachgebrauchs bezeichnet das

Werk einen Fortschritt in der neutestamentlichen Lexikographie. Im allgemeinen befriedigend sind die Realien, desto flüchtiger dagegen die doctrinalen Begriffe behandelt, indem Mintert, so wenig auch seine Deutungen gegen das kirchliche System verstoßen, doch vorzugsweise auf Worterklärung sich beschränkt. Unglückliche Behandlung der Partikeln und abenteuerliches Etymologisiren (z. B. δέ von δαίω, divido) hat er mit seinen Vorgängern gemein.

Während in Minterts Lexikon die Berücksichtigung des Hebräischen, so wie des septuagintalen Sprachgebrauchs den Schwerpunkt bildet, richtete Joh. Conrad Schwarz, Director des akademischen Gymnasium in Coburg († 1747), in einem Umfange, wie keiner seiner Vorgänger, seine Aufmerksamkeit auf die Profangräcität, besonders die der jüngeren Zeit, in seinem Commentarii critici et philologici linguae graecae Novi Foederis, Lips. 1736, 1448 pp. nebst 31 unpaginirten Bogen Vorrede, Register der gebrauchten Abkürzungen, Register der griechischen und lateinischen Wörter, kl. 4°, betiteltem Lexikon. Der Mann hatte aber auch seinen guten Grund dazu; denn er war zur Zeit, als der Streit zwischen Hellenisten und Puristen schon dem Ende und zwar zu Ungunsten der letzteren sich zuneigte, noch ein energischer Sachwalter des Purismus, dem er in der in schönem und correctem Latein geschriebenen Vorrede mit Selbstgefühl und stolzer Siegesgemäßheit das Wort redet. In den in Form von Anmerkungen in Petitschrift unter dem Texte des Lexikon angeführten, griechischen Profanschriftstellen, als einer auch noch jetzt in manchem Betracht nützlichen Stoffsammlung, liegt der Werth des Buches, obschon die geltend gemachte Gleichheit des profanen und biblischen Griechisch oft nur auf den Wortlaut sich beschränkt und Bedeutung und Gebrauch der betreffenden Wörter bei den Nationalgriechen ganz andere sind als in der Bibel, z. B. des Verbum δικαιοῦν. Das Lexikon selbst ist ganz werthlos, indem es, auf die Bedürfnisse der ersten Anfänger berechnet, alle Casus- und Numerusformen der Substantive, so wie alle Tempus-, Modus- und Personalformen der Verba als eigene Artikel in alphabetischer Ordnung (folglich aller Imperfecta im Buchstaben *E*) mit beigefügter lateinischer Uebersetzung aufführt.

So sehr der oben genannte Schöttgen um Verbesserung und Vervollständigung des Pasor'schen Lexikon sich verdient machte, so war er doch noch zu sehr in der roh empirischen Auffassung des Wesens der Sprachen befangen, als daß er bei seinem richtigen Grundsatz der Auslegung (s. oben S. 458 f.) und bei den ihm in seiner hebräischen, chaldäischen und rabbinischen Gelehrsamkeit zu Gebote stehenden exegetischen Hülfsmitteln in seinem eigenen Novum Lexicon graeco-latinum in N. T., Lips. 1746, VII u. 710 pp. engen aber schönen Drucks in 8° [1]), zu einer bedeutenden Höhe über den Standpunkt seiner Zeit sich zu erheben vermocht hätte. Er weiß so wenig wie seine Vorgänger significatio und sensus zu unterscheiden, er nimmt zu viele Bedeutungen der Wörter an und reiht sie ohne Princip und logische Ordnung aneinander. So soll z. B. αἷμα in Matth. 27, 4 homo, πίστις in Röm. 3, 3 amor, benignitas bedeuten. Der Behandlung der Partikeln, namentlich der Präpositionen, widmet er größere Sorgfalt als seine Vorgänger, statuirt aber auch hier zu viele, mitunter ganz entgegengesetzte Bedeutungen und ist der Meinung, daß die Partikeln in manchen Stellen überflüßig stehen, in anderen fehlen. So zählt er 16 Bedeutungen von ἀπό, 35 von κατά, 23 von εἰς, 21 von ἐκ, 25 von ἐν. So soll ἀπό in bedeuten in ἀπ' ἀρχῆς, ἐκ per in Matth. 26, 71. Die beiden letzten Kategorieen in der Reihenfolge der Bedeutung sind in der Regel „abundat" und „deficit". Εἰς steht überflüßig z. B. in ἐγένετο εἰς δένδρον μέγα Luk. 13, 19, ἐν fehle vor τῷ σῷ ὀνόματι Matth. 7, 22. Des Etymologisirens enthält sich Schöttgen. Die Anordnung ist die alphabetische. Uebrigens brachte Schöttgen durch sein Beispiel die wunderliche Sitte der neutestamentlichen Lexikographen in Gang, bei jedem Verbum die Futurform zu notiren, auch wenn dieselbe in den uns erhaltenen Sprachdenkmalen sich nirgends findet. — Die zweite Auflage des Werkes besorgte der durch seine Schriften über Josephus auch um die Bibel verdiente J. Tob. Krebs († als Rector zu Grimma 1782), welche 1765 erschien, mir aber nicht zum Vergleich zu Gebote stand. In der (auch in die dritte, von Spohn besorgte Auflage übergegangenen) Vorrede bemerkt Krebs,

[1]) Murſinna (Encyclop. theol., Hal. 1784. T. I. p. 65) führt auch eine von Kruyſſelberg besorgte Ausgabe (Leiden 1755, 8°) an.

er habe wohl ein Drittel des Stoffes der ersten Auflage gestrichen, aber durch Zusätze und Verbesserungen das Ganze etwa um ein Viertel vermehrt. Zu den Verbesserungen rechnet er freilich auch dies, daß er die meisten mit Präpositionen zusammengesetzten Verba für völlig gleichbedeutend mit den einfachen Verben erkläre, sogar solche wie καταχυριεύω, προαιρέω, προγινώσκω, προελπίζω, was in Vergleich mit Schöttgen und den übrigen Vorgängern ein entscheidender Rückschritt ist. Bedeutend verbessert und erweitert, auch mit Rücksicht auf die exegetischen Leistungen seit Krebs, insbesondere auch auf die von Griesbach in seiner Ausgabe des N. T. theils empfohlenen, theils in den Text aufgenommenen Varianten, ward das Werk durch Gottlieb Lebr. Spohn (Prorector in Dortmund, † 1794 als designirter Professor der Theologie in Wittenberg), Leipzig 1790, 799 pp. und 2¼ unpaginirte Bogen Vorrede, in gr. 8° [1]), so daß es den Ruhm des gründlichsten und beziehungsweise vollständigsten der bis dahin erschienenen neutestamentlichen Wörterbücher in Anspruch nehmen konnte, mochten auch noch manche Irrtümer aus Schöttgen zurückgeblieben oder mit neuen vermehrt sein, von denen die Exegese erst durch Winers und K. F. A. Fritzsche's Leistungen befreit werden sollte.

In des gelehrten Johann Simonis (Professor am reformirten Gymnasium in Halle, † 1768) Lexicon manuale graecum, in quo omnium textus N. Ti. graecorum vocabulorum significatus generales et speciales, proprii et inproprii explicantur, Hal. 1766, VIII und 868 pp. gr. 8°, ist der Stoff theils etymologisch, theils alphabetisch geordnet, jenachdem der Verfasser im einzelnen Falle das Eine oder das Andere für die Bedürfnisse der „tirones" es am zuträglichsten fand. So behandelt er ἑτοιμάζω unter ἕτοιμος, τάφος unter θάπτω, πίστις unter πείθω, dagegen ἐνοικέω in

[1]) Hie und da finde ich noch eine Auflage von 1819, aber ohne den Namen des Herausgebers notirt. Es ist wahrscheinlich nur eine neue Titelausgabe. Man wird sie als solche daran erkennen, daß das unter ἀναστατόω gegebene Material von ἀναστανρόω gilt, ein der ersten Auflage noch nicht angehöriges, sicher daraus zu erklärendes Versehen, daß das Auge des Schriftsetzers von ἀναστατόω sogleich auf ἀναστανρόω abirrte und daher alles dazwischen Liegende ausfiel.

E, κατοικέω, κατοικία in *K*. Das Werk ist reich an literarischen Verweisungen auf biblisch-exegetische und andere philologische Schriften. Die Präpositionen erfahren dieselbe Behandlung wie bei Schöttgen. Ἐκ bedeutet in Matth. 21, 19. Luk. 11, 13; pro Matth. 20, 2; redundat Matth. 23, 25. 2 Kor. 8, 7. Das theologische Element ist sehr unbedeutend. Begriffe, wie πίστις, σάρξ, κόσμος, werden auf kaum je einer halben Seite abgethan. Auf die Profanscribenten wird mehr Rücksicht genommen, als auf die LXX. Simonis legt sich stark auf das Etymologisiren. Er leitet viele griechische Wörter aus dem Hebräischen, Chaldäischen und Arabischen ab, wie ἡσύχιος von שָׁבַת (!) ἐκ vom chald. יקע, amputavit, ἀγαθός von جَادَ (!) bonus fuit. Doch ist auch manche dieser Vergleichungen zur Anregung des Nachdenkens geeignet, wie die von θάλασσα mit طَلَسَ aqua fluxit. — Desselben Verfassers Onomasticum N. Ti. et librorum apocryphorum, Hal. 1792, 206 pp. 4°, beschränkt sich größtentheils auf Worterklärung, ohne auf die betreffenden Realien einzugehen, sowie auf Etymologieen, unter denen manche unglückliche, z. B. Κόρινθος sei das chaldäiische קַרְנְתָּא, cornu, vertex mundi, welche Namen die Stadt von ihrer Lage empfangen habe [1]).

Von bleibendem wissenschaftlichem Werth sind folgende drei Werke:

1) Glossarium graecum in s. N. Ti. libros. Ex mss. primus edidit notisque illustravit Joan. Alberti (Prediger in Haarlem, gestorben als Professor in Leiden 1762), Lugd. Batav. 1735. 8°. Es enthält bis p. 197 ein bis dahin ungedrucktes kurzes Glossar zu den vier Evangelien mit Einschluß des Hebräerbriefes, welches Alberti mit grundgelehrten Anmerkungen versehen hat, darauf p. 198—224 einige damals noch unedirte Glossen zum N. T. Der übrige Theil des Werks enthält Lexikalien, die in keiner Beziehung zum N. T. stehen.

---

1) קַרְנְתָּא statt קַרְנָא, cornu, möchte nicht nachzuweisen sein. In den Targums bedeutet es Capitäl, etwas gekrümmtes der gebogenes als Verzierung von Säulen; es ist daher wohl dem griechischen κορωνίς nachgebildet.

2) Segim. Frid. Dresigii (geb. 1703, Conrector an der Thomasschule in Leipzig, erhängte sich 1742) Commentarius de verbis mediis N. T. nunc primum editus cura Jo. Frid. Fischeri. Addita est praeter Lud. Kusteri († 1717 als römisch-katholischer Proselyt in Paris) libellum Jo. Clerici dissertatio de eodem genere verborum graecorum, Lips. 1755, XXXII und 592 pp. 8°. — Küster und Clericus verbreiten sich über die Media im allgemeinen (jener S. 1—100, dieser bis S. 156); Dresig gibt (S. 157 ff.) ein sehr gründliches alphabetisches Lexikon der im N. T. vorkommenden Media mit Vergleichung ihres Gebrauches in der Profangräcität.

3) Jo. Frid. Fischeri Prolusiones de vitiis lexicorum N. Ti., Lips. 1791, XX und 746 pp. und 2½ unpaginirte Bogen Indices, gr. 8°. Eine Sammlung von 33 Schulprogrammen, welche der als gelehrter und verdienstvoller Humanist bekannte Verfasser († 1799 als Rector der Thomasschule und Professor der altclassischen Literatur in Leipzig) in dem Zeitraume von 1772—90 ausgegeben hatte. Die Fehler und Mängel der bis auf seine Zeit erschienenen neutestamentlichen Wörterbücher zählt er in 30 Kategorieen auf, weist deren Ursachen und Quellen, sowie die Mittel und Wege zu ihrer Vermeidung nach. Dabei entfaltet er eine vorzügliche Kenntnis der Profangräcität und gibt aus dem Füllhorn seiner Gelehrsamkeit schätzbare Beiträge zur Erklärung des N. T., die nachmals in keinem der besseren neutestamentlichen Lexika unbenutzt geblieben sind. Nur die Vernachlässigung der Partikeln und die Etymologisirungssucht der Lexikographen läßt er unberührt. Auch theilt er manche exegetische Irrtümer seiner Zeit, wie in der Ableugnung des Unterschiedes zwischen den einfachen und den mit Präpositionen zusammengesetzten Zeitwörtern, in der Erklärung der *πᾶσαι αἱ βασιλείαι τοῦ κόσμου* (Matth. 4, 8) und der *πᾶσα ἡ οἰκουμένη* (Luk. 2, 1) von ganz Palästina [1]).

---

[1]) Als lexikalische Arbeiten von mehr oder weniger untergeordneter Art vom Beginn des 18. Jahrhunderts bis auf Schleusner sind zu bemerken: Petri Brinchii (Pastor in Arendal in Norwegen) Philologia sacra V. et N. Ti. cum praefatione Jo. Petri Anchersen, Hafn. 1734,

Fischers Schüler, Joh. Friedr. Schleusner (geb. 1756, † 1831 als Propst und zweiter Director des theologischen Seminars in

---

252 pp. kl. 8°. Eine recht besonnene, streng philologische, alphabetisch geordnete Erläuterung aller derjenigen Wörter, die der Erklärung aus dem Hebräischen oder aus der LXX und den alttestamentlichen Apokryphen bedürfen.

Chr. Reinecii (Rector des akademischen Gymnasiums in Weißenfels, † 86jährig 1752) Manuale biblicum, Lips. 1734, 220 pp. kl. 8°. Ein alphabetisches Verzeichnis der Wörter der ganzen griechischen Bibel ohne Stellencitate, in der Regel mit je einer lateinischen Bedeutung; z. B. δεῖγμα, exemplum. Die griechischen Wörter des Alten Testaments sind aus Kirchers und Tromm's Concordanzen entnommen. Durch verschiedene Zeichen sind die Wörter kenntlich gemacht, die nur den LXX oder nur den Apokryphen oder nur dem N. T. angehören, ebenso diejenigen, welche nur zweien von diesen Schriftclassen oder allen dreien gemeinsam sind. Ein sechs Seiten langer Anhang enthält die in Kirchers und Tromms Concordanzen ausgelassenen Wörter mit Notirung der Stellen, in denen sie vorkommen. — Ueber ein öfter gedrucktes ähnliches, auf das N. T. sich beschränkendes, mir aber nicht zu Gesicht gekommenes Werkchen desselben Verfassers vgl. Reuss, Bibliotheca N. Ti. graeci, p. 158.

Jo. Dawson, Lexicon N. Ti. alphabeticum, dessen dritte Auflage schon 1766 zu London erschien. Ich besitze die vierzehnte von 1814, 419 pp. gr. 8°. Völlig unzureichende nackte Worterklärung ohne Angabe von Stellen (z. B. πίστις fides; σάρξ, caro) nebst vollständiger Analyse sämtlicher Kasus- und Numerusformen der Nomina und Pronomina, der Modus-, Tempus- und Personenformen der Verba, die als eigene Artikel alphabetisch aufgeführt werden, z. B. ἔλαβε, 3 ps. sing. aor. 2. a λαμβάνω in E. Die große Zahl der Auflagen dieses elenden Buches gibt keine hohe Vorstellung vom Stande der neutestamentlichen Sprachkenntnis in England.

J. Parkhurst (war Fellow of Clare-Halle in Cambridge, geb. 1728, † 1797), A greek and englisch lexicon of the N. T. 1769. 7th Edit. 1817. Nach Reuß' Beschreibung leistet der Mann unglaubliches im Etymologisiren (z. B. ἐγγέλλω von גלה, to reveal; ἔρσην von ערץ violent), kennt keine Accente, schöpft seine Wissenschaft aus früheren englischen Scribenten, die er fleißig citirt, benutzt die Classiker eingestandenermaßen nur aus zweiter Hand und in bescheidenem Maße. Aufzählung der Bedeutungen ohne logische Ordnung.

Joh. Gustav Herrmann (Prediger in Frankfurt a. O.), Griechisch-deutsches Wörterbuch des N. T., Frankfurt a/O. 1781, 422 SS. kl. 8°,

Wittenberg) vereinigte in seinem Novum lexicon graeco-latinum in N. T. (in zwei Bänden, 1. Aufl., Leipzig. 1792; 2. Aufl. 1801; 3. Aufl. 1808; 4. Aufl. 1819, und zwar T. I mit XX u. 1346 pp., T. II mit 1424 pp. gr. 8°). Alles, was bis auf seine Zeit für die Kenntnis der neutestamentlichen Gräcität und für die Erklärung des N. T. in Wörterbüchern, Commentaren, exegetischen und lexikalischen Monographieen, sowie von den Observationsscribenten seit Joh. Alberti bis J. Tob. Krebs geleistet worden war, vermehrte auch durch Berücksichtigung des Griesbach'schen Textes die Zahl der Artikel und gab kurze Erklärungen aller Stellen des N. T., die eine solche bedürfen oder ihm zu bedürfen schienen, daher dieses Werk längere Zeit hindurch als unentbehrliches Hülfsmittel für neutestamentliche Exegese im hohen Ansehn stand und als reiche Materialiensammlung für monographische Zwecke bleibenden Werth behaupten wird, aber freilich nur als Sammlung. Denn die Verarbeitung und Anordnung des Stoffes ist kläglich. Significatio und sensus, auf deren strenge Scheidung Ernesti gedrungen hatte, werden auch hier fast durchgängig verwechselt, d. h. die specielle Beziehung, die ein Wort auf einen bestimmten Fall durch den Zusammenhang erhält, wird zu einer besonderen Bedeutung gestempelt. Es werden aber auch Bedeutungen statuirt,

---

ist alphabetisches Verzeichnis der griechischen Wörter des N. T. (deren der Verfasser 5442 zählt) nach der Mill'schen Ausgabe, mit kurzer deutscher Erläuterung und Beifügung eines oder zweier Citate, hauptsächlich für Anfänger. Zur Charakterisirung hebe ich den Artikel *πνεῦμα* vollständig aus: „1) der Geist, Joh. 4, 24; die menschliche Seele, Apstg. 18, 5 [wohl 25?]; 2) der Wind, Joh. 3, 8; 3) ein Lehrer, 1 Joh. 4, 2; von *πνέω*, ich blase."

Des berüchtigten C. F. Bahrdt Griechisch-deutsches Lexikon über das N. T. (Berlin 1786, 758 SS. gr. 8°) ist ein elendes Machwerk der seichtesten Aufklärerei. Zu seiner Charakterisirung reicht das aus, was er als vierte Bedeutung von *πνεῦμα* angibt: „die durch die Lehre Jesu bewirkte Ausbildung des Verstandes und Herzens, 3 Thess. 2, 13. 1 Petr. 1, 2, von welcher der Apostel sagt, daß sie (??) sie nicht der positiven Religion zu verdanken hätten, welche den Menschen in Barbarei und Verwilderung lasse und zur Aufklärung und Veredelung der Seele nichts beitrage".

die nicht einmal durch den Zusammenhang als deren Sinn sich ergeben. So z. B. als Bedeutungen von ἄνθρωπος filius, infans, herus; als letzte Bedeutung von αἰτία morbus in Luk. 8, 47. Σάρξ erhält nicht weniger als 18 Bedeutungen; darunter femina, religio mosaica, religionis mosaicae observatio; zuletzt heißt es: haud raro abundat, z. B. in διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν διὰ τὴν ἀσθένειαν ὑμῶν, Röm. 6, 19. Jede Partikel hat eigentlich die Bedeutung aller übrigen, ja καί wird ausdrücklich bezeichnet als conjunctio, quae omnes conjunctionum species exprimit pro contextae orationis varietate. In Betreff von Schleusners Behandlung der Präpositionen vgl. Klausen, Hermeneutik des N. T., S. 370. Wie den rohen philologischen Empirismus früherer Zeit, so repräsentirt das Werk auch die theologische Verflachung der religiösen Begriffe. So soll βασιλεία τοῦ θεοῦ unter anderem auch simpliciter religionem christianam bezeichnen. Die Stelle οὐκ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐν δυνάμει 1 Kor. 4, 20 wird Thl. I, S. 670 erklärt (Schleusner redet hier deutsch): „Bei dem Religionsunterricht kommt es nicht darauf an, was man zu leisten verspricht, sondern was man wirklich leistet."

Das mir nicht zu Gesicht gekommene „Griechisch-deutsche Wörterbuch des N. T. von Eucharius Oertel (Professor am Gymnasium zu Ansbach), Göttingen 1799, 892 SS. 8°, ist nach Meyers (Geschichte der Schrifterklärung, Thl. V, S. 135) Urtheil auf die Bedürfnisse der Anfänger berechnet, aber nicht zur Befriedigung des Philologen und vertrauten Kenners der neutestamentlichen Sprache. Nach Reuß berücksichtigt es zwar die LXX und das Hebräische, aber selten die Profangräcität, behandelt die theologischen Artikel sehr ausführlich, z. B. πνεῦμα auf 12 Seiten, aber im Geiste des flachsten Rationalismus. Die Behandlung der Partikeln ist mager und ermangelt des logischen Pragmatismus. Auch gibt es Stellenexegese in Schleusners Art.

Das nachgerade fühlbar gewordene Bedürfnis einer besseren lexikalischen Hülfe, als Schleusner gewähren konnte, suchten Chr. Abrah. Wahl († 1855 als königl. sächs. Consistorialrath) in seiner Clavis N. Ti. philologica, Lips. 1829, Edit. II 1829,

2 Bde. 8°; Edit. III 1843 in Einem Bande Hochquart, VI u. 525 pp. sehr engen und kleinen Drucks, und dem Auszug aus der 2. Auflage unter dem demselben Titel mit Zusatz Editio minor, Lips. 1831, VIII u. 343 pp. gr. 4°, und K. Gottl. Bretschneider († 1848 als Generalsuperintendent in Gotha) durch sein Lexicon manuale graeco-latinum in libros N. Ti., Lips. 1824, 2 Bde. 8° [1]), Edit. II 1829, ebenfalls 2 Bde. 8° u. Edit. III, 1840, in Einem Band, 454 pp. gr. 4°, zu befriedigen [2]) — Es versteht sich von selbst, daß ich beide Werke nur in ihren letzten, vor ihren beiden Vorgängerinnen sich bedeutend auszeichnenden Auflagen der Beurtheilung unterziehe. Zur Zeit des allgemeinen Gebrauches dieser Werke war die Meinung des theologischen Publicum nicht einig über die Frage, welchem von beiden der Vorzug zuzuerkennen sei. Nur darin war man einverstanden, daß Bretschneider in größerem Umfange die Gräcität der LXX, der alt- und neutestamentlichen Apokryphen, des Josephus und der apostolischen Väter, Wahl dagegen den nationalgriechischen Sprachgebrauch häufiger berücksichtige und in dieser Beziehung beide Werke sich ergänzten. Das Bretschneidern in diesem Punkte ertheilte Lob ist vollkommen begründet, während Wahls Clavis zwar von Citaten

---

1) Vgl. hierüber Bretschneiders Selbstbiographie (Gotha 1851), S. 118 f.

2) Kurz vor beiden Werken erschien Ernst Gottfr. Ad. Böckels († 1854 als Generalsuper. in Oldenburg) viel versprechender Anfang eines die ganze biblische Gräcität umfassenden Wörterbuchs in: Specimina duo, alterum novae clavis in graecos V. Ti. interpretes scriptoresque apocryphos nec non libros N. T. exhibens literam Z, alterum editionis LXX interpretum hexaplaris, Lips. 1820, VIII u. 36 pp. 4°, davon die ersten 29 Seiten die etymologisch geordnete Clavis enthalten. So sehr das Specimen durch philologische Accuratesse sich auszeichnet, so würden die doctrinalen Artikel doch wohl etwas zu kurz gekommen sein, wie sich daraus schließen läßt, daß Böckel ohne alle logische und historische Prämisse als fünfte Bedeutung von ζωή salus, felicitas omnis generis nennt. Die Eigennamen, wie die aus dem Hebräischen in das biblische Griechisch übergegangenen Wörter sind ausgeschlossen. Der Verfasser beabsichtigte sie in einem Anhange zum ganzen Werke zu geben. Es ist zu beklagen, daß er nicht dazu kam, sein großes Unternehmen auszuführen.

aus Classikern strotzt, aber man gewahrt weder einen bestimmten Grundsatz in deren Berücksichtigung, noch sieht man in den seltensten Fällen einen Nutzen dieser Citate ein. Denn wozu soll es dienen, wenn bei allbekannten Wörtern, die allen Zeiten der griechischen Sprache angehören, z. B. bei λεών eine Stelle aus Polybius und eine aus Diodor, zu ἵππος je eine aus Xenophon und Polybius angeführt wird? Auch sind Wahls Citate nicht überall zuverläßig. So wird, um nur einige Beispiele zu nennen, unter ἀφειδία Aelian. V. H. 14, 34 angeführt, wo aber das Adjectiv ἀφειδής sich findet; unter ἀφομοιόω Diod. Sic. 1, 86, wo das Simplex ὁμοιόω gebraucht ist. Zu ὀνειδισμός wird Menander citirt, in dessen Fragmenten aber nur ὄνειδος vorkommt. Umgekehrt wird in Artikeln, in denen es unbedingt nothwendig gewesen wäre, wie in δικαιόω, δικαίωσις, διπλόω, kein Beispiel aus der Profangräcität notirt. Und doch mußte der Leser erfahren, daß der national-griechische Gebrauch von δικαιοῦν ein anderer ist als der biblische. Dagegen dient Wahl Bretschneidern zur Ergänzung in Behandlung der Partikeln, die bei letzterem sehr kärglich und ungenau ist, während Wahln das Verdienst des ernsten Versuchs ihrer rationellen Behandlung zukommt. Zu bedauern ist nur, daß er in materieller Beziehung nicht das rechte Maß zu halten wußte, indem er z. B. εἰ auf 10, εἰς auf 12, ἐν auf 21 Spaltenseiten abhandelt. Welch' unsägliche Mühe kostet es dem Anfänger (und das Werk ist ja vorzugsweise für den Gebrauch der studirenden Jugend bestimmt!), durch den ungeheueren Wust an Stoff sich durchzuarbeiten, bis er die Stelle findet, über die er Aufschluß sucht! Auch treibt Wahl zu viel Prunk mit unnützen Citaten aller möglichen Commentare zu biblischen, wie nationalgriechischen Schriften. Im allgemeinen mag die Anordnung und logische Entwickelung der Bedeutungen bei Wahl besser sein als bei Bretschneider; doch nehmen beide in nicht wenigen Fällen zu viele Bedeutungen an. Ein übler Nachklang an Schleusner ist es, wenn Bretschneider als Bedeutungen von ἄνθρωπος unter anderen auch homo mas (Ehemann), filius, pater familias und servus aufführt. Auch an Verflachung der religiösen Vorstellungen und Gedanken fehlt es nicht, z. B. wenn Bretschneider in ζάω das

ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός erklärt: ex praeceptis Christi vivo meaque tota amplius futura vita hisce in terris secundum Christi praecepta instituetur, oder Wahl γεγεννημένος ἐκ θεοῦ durch qui carus acceptusque deo est et beneficiis eximiis ab eo ornatur, oder λίθος ἀκρογωνιαῖος Ιης. Χρ. Eph. 2, 20 durch doctrina de Jesu Messia. Endlich haben beide Verfasser die Function des Lexikographen zu wenig von der des Exegeten geschieden. Stellenexegese ist im Lexikon auf solche Fälle zu beschränken, in welchen die Bedeutung eines Wortes zweifelhaft und nur aus dem Zusammenhange und aus richtiger Erklärung der Satzverbindung, in der es sich findet, zu ermitteln ist, z. B. die Bedeutung von βιάζειν Matth. 11, 12 oder die einzelnen Ausdrücke in Phil. 2, 6 f. Dagegen hat das Lexikon einfach anzugeben, was τέκτων (Mark. 6, 3) oder die Redensart πληροῦν τὸ μέτρον (Matth. 23, 32) bedeute, desgleichen wer Rahel war (Matth. 2, 18), dagegen dem Commentar die Bemerkung zu überlassen, daß bei den Juden auch die Rabbinen ein Handwerk zu lernen pflegten (ganz davon abgesehen, daß Jesus kein studirter Rabbi war), desgleichen die Angabe, in welchem Sinne der Imperativ πληρώσατε im Matth. 23, 32 zu fassen und in welchem Sinne der Rahel ein Wehklagen über die Ermordung der bethlehemitischen Kinder beigelegt werde. Auch Bemerkungen über Anakoluthe, structurae variatae und structurae per synesin, Auflösungen der Participialconstructionen, wie sie Wahl in reichlichster Fülle bietet, gehören nicht in's Lexikon. Die Latinität beider Werke ist klar und verständlich, nur gebraucht Wahl viele Ausdrücke, die sich bei keinem Altlateiner finden, wie immoriger, exuitio, fruitio, improles, injacio, immaneo, longanimis, reconditorium u. dergl. — Alles in allem erwogen möchte Bretschneider, wie auch Bleek urtheilte, wegen besserer Uebersichtlichkeit und größerer Bequemlichkeit für den Gebrauch, sowie wegen seiner reichhaltigen Berücksichtigung des für das N. T. hochwichtigen hellenistischen Sprachgebrauches der Vorzug vor Wahl zuzuerkennen sein. — Den zur Zeit, als die beiden Gelehrten ihre letzten Auflagen besorgten, bereits erschienenen Lachmann'schen Text haben dieselben nur selten berücksichtigt [1]).

[1]) Als ein wesentliches Förderungsmittel auch der neutestamentlichen Lexiko-

Mit Wahls und Bretschneiders Werken ist in keinen Vergleich zu stellen Chr. Gottlob Wilke's (geb. 1788, war früher Pfarrer in Hermannsdorf bei Annaberg, privatisirte nachmals in Dresden und zuletzt in Würzburg, wo er zur römisch-katholischen Kirche übertrat und 1855 starb) äußerst flüchtig und planlos gearbeitete, von Nachlässigkeiten und Fehlern strotzende Clavis N. Ti. philologica, Dresd. et Lips. 1841; in neuer Titelausgabe 1850, 2 Bde., XXII u. 662, 654 pp. 8°, in welcher die Benutzung von Schleusner, Wahl und Bretschneider breite Spuren zurückgelassen hat [1]) und über deren Verfasser Fr. A. Fritzsche (Epistola ad Romanos, T. III, p. 90) nicht mit Unrecht bemerkt: „In quo viro si quantum arrogantiae est, tantum esset doctrinae, diligentiae et sobrietatis, perutile N. Ti. lexicon scribere potuisset." Dem Werke sind zwei Appendices beigegeben: 1) ein Lexikon der neutestamentlichen Personennamen; 2) ein „Apparatus vocum N. Ti. in classes distributus". Diese zweite Appendix ist das Beste an dem Werke und gar nicht ohne Verdienst. Sie enthält nach verschiedenen Kategorieen geordnete Verzeichnisse der Substantiva und Verba des N. T., ein Verzeichnis der Hebraismen und eine Synonymik des N. T.

---

graphie ist Wahls gründliche und sorgfältige „Clavis librorum veteris testamenti apocryphorum philologica" (Lips. 1853, VI u. 509 pp. Lexikonoctav) zu bezeichnen, eine Arbeit, auf welche der Verfasser alle ihm in 25 Jahren von Amtsgeschäften freie Muße verwandte. Das Verdienst des Werkes ist um so höher anzuschlagen, als die dem Verfasser auf diesem Gebiete der biblischen Philologie zu Gebote stehenden Vorarbeiten kaum der Rede werth waren. Vgl. unsere Anzeige des Werkes in den Theol. Studien und Kritiken 1858, S. 368 ff.

[1]) Zu welchen Fehlern den Verfasser seine Nachlässigkeit im Abschreiben verleitet, davon nur zwei Beispiele. Unter *παραλύω* führt Bretschneider den Passus *παραλύθη καὶ οὐκ ἐδύνατο ἔτι λαλῆσαι λόγον* aus 1 Makk. 9, 55 an mit Beifügung des Citats Aeschin. Dial. socr. 3, 9, wo *παραλύειν* in gleichem Sinne vorkomme. Wilke läßt die Citatenziffer 1 Makk. 9, 55 aus und theilt besagten Passus dem Aeschines zu. Wahl unter *φωμίζω* vergleicht die Redensart *ψωμίζειν τινί* mit *ποτίζειν τινὰ* und führt für letzteres Cebes tab. 5 an. Wilke belegt nur *ψωμίζειν τινά* mit Ceb. tab. 5.

Nachdem Wilke zum Katholicismus übergetreten war, hielt er sich für berufen, ein neutestamentliches Lexikon zum Gebrauch der katholischen Theologie Studirenden auszuarbeiten. Als das Werk nicht nur handschriftlich vollendet, sondern auch zu einem großen Theil gedruckt war, starb der Verfasser. Drei Jahre nach dessen Tode übernahm Valentin Loch, Professor der hebräischen Sprache am Gymnasium zu Amberg, die Leitung der Fortsetzung und Beendigung des Drucks und gab das Werk unter dem Titel: „Lexicon graecolatinum in libros N. Ti. auctore Chr. G. Wilke. Editionem perfecit V. Loch. Ratisb. 1858“ (VIII u. 856 pp. gr. 8°) heraus, welches den protestantischen Theologen völlig unbekannt geblieben zu sein scheint. Es ist kürzer und gedrängter als des Verfassers Clavis. Die Appendices der letzteren sind weggeblieben und die Eigennamen der Personen sind an Ort und Stelle im Alphabet aufgenommen. Profanscribenten und alttestamentliche Apokryphen werden ungleich seltener berücksichtigt als in der Clavis. Während Wilke in letzterer, freilich ohne ein bestimmtes Princip der Auswahl wahrnehmen zu lassen, manche neutestamentliche Stelle ausführlich, wenn auch in den meisten Fällen unglücklich erklärt, enthält er sich im Lexikon der Stellenexegese fast gänzlich. Ueber den dogmatischen Unterschied beider Werke äußert sich der Herausgeber dahin, daß die „nova elaboratio tota fundata regulis fidei catholicae“ und darum der Clavis unbedingt vorzuziehen sei, indem der protestantische Ausleger in subjectiver Willkür seine eigenen Dogmen in der heiligen Schrift wieder zu finden suche und daher den Wörtern und Sätzen einen Sinn unterlege, der dem von den biblischen Schriftstellern beabsichtigten ganz entgegengesetzt sei, wogegen nur „der treue Sohn der katholischen Kirche“ den wahren Sinn zu erkennen vermöge. Gleichwol kann man nicht sagen, daß Wilke, wie es sonst Convertiten zu thun pflegen, seinen neuen Glauben mit Energie und Zudringlichkeit geltend mache. Im Gegentheil, er zeigt sich als schüchternen und verschämten Katholiken, wenn er Dinge, welche der römischen Kirche als unzweifelhafte Thatsachen gelten, einfach als patristische Traditionen bezeichnet, ohne über deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit ein Urtheil abzugeben. So sagt er z. B. unter *Παῦλος*: „Tradunt eum anno

14. imperii Neronis una cum Petro in urbe Romae supplicio affectum esse, v. Euseb. h. e. 2, 22", ohne der angeblichen Reise des Apostels nach Spanien zu gedenken, während er in der Clavis diese Reise, sowie die zweite römische Gefangenschaft des Paulus bestritten hatte. Sollte der frühere flotte Rationalist und radicale Evangelienkritiker das protestantische Gewissen auch als katholischer Convertit nicht haben verleugnen können? Auch im Artikel μυστήριον wird einfach bemerkt, daß dieses Wort in Eph. 5, 32 (welche Stelle der Katholicismus bekanntlich als biblischen Beweis für das Sacrament der Ehre benutzt) sacramentum bedeute, ohne näheres Eingehen auf die Sache. Ja man traut kaum seinen Augen, wenn man im Artikel πρεσβύτερος die mit der bekannten katholischen Geschichtsansicht durchaus contrastirende Bemerkung liest, die πρεσβύτεροι seien apud Christianos i. q. ἐπίσκοποι. Und man muß staunen, daß der Herausgeber Loch diese Bemerkung im Interesse des Katholicismus nicht corrigirt hat. Beiden Werken hatte Wilke den Griesbach'schen Text des N. T. zugrunde gelegt. In dem von ihm besorgten Theile des Drucks hat Loch auch die meisten Variantenartikel aus Lachmanns und Tischendorfs Ausgaben aufgenommen, die übrigen von ἀγαθουργέω bis ὀλεθρεύω in einem Anhange nachgetragen.

Auch S. Chr. Schirlitz (emeritirten Oberlehrers am Gymnasium in Wetzlar) „Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament", Gießen 1851; 2. Aufl. 1858; 3. Aufl. 1868 (VII und 426 SS. gr. 8°) vermag trotz seiner Verbreitung in drei Auflagen und trotz der treuen Sorgfalt, welche der Verfasser auf Verbesserung und Vervollständigung seines Buches gewandt hat, streng wissenschaftlichen Werth nicht anzusprechen. Mag es auch für den Gebrauch in Gymnasien ganz an seiner Stelle sein, so wird es doch den Studirenden, der es auf der Universität auf ein halbwegs gründliches exegetisches Studium absieht, sehr häufig im Stiche lassen, schon darum, weil der Verfasser für die Vergleichung der neutestamentlichen Sprache mit der septuagintalen und profanen Gräcität so gut wie nichts gethan hat. Ein Theil der Lachmann-Tischendorf'schen Variantenartikel ist

zwar aufgenommen, immer aber fehlt auch in der dritten Auflage noch ein beträchtlicher Theil, nämlich *ἀθροίζω*, *ἀλλαχοῦ*, *ἀναπηδάω*, *ἀνέλεος*, *ἀπασπάζομαι*, *ἀσαίνω*, *αὐτόχειρ*, *βαθέως*, *ἐγκαυχάομαι*, *ἐπιλείχω*, *εὖγε*, *εὐρακύλων*, *θορυβάζω*, *κολισμός*, *μαζός*, *μήπου*, *ὀλέθριος*, *πανταχῆ*, *περαιτέρω*, *προβάτιον*, *σειρός*, *ὠτάριον*. Nicht wenige Bemerkungen beweisen dogmatische Befangenheit, z. B.: „da die Kirche stets die Jungfrauschaft der Mutter Gottes festgehalten habe", so sei es das Gerathenste, unter *ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου* Mutterschwestersöhne zu verstehen. Der *ἄγγελος τοῦ κυρίου* in Apstg. 7, 30 sei „der Sohn Gottes selbst". *Παρουσία* bezeichne nicht bloß die persönliche und sichtbare Wiederkunft Jesu zum Weltgericht, sondern auch „die unpersönliche, aber doch sichtbare bei der Zerstörung Jerusalems".

Carl Ed. Fr. Dalmers (Pfarrers zu Rakow in Neupommern) „Lexicon breve graeco-latinum ad voces et vocabula librorum N. Ti. explicanda concinnatum, Gothae 1859" (XII u. 124 pp. gr. 8°) ist bloßes alphabetisches Verzeichnis der Wörter des N. T. (ohne die Eigennamen) mit ganz kurzer Angabe ihrer lateinischen Bedeutung ohne Stellencitate, zum Gebrauch der Studirenden. Ein solches Verzeichnis könnte auch dem Gelehrten erwünscht sein, wenn er für gewisse Zwecke den neutestamentlichen Wörtervorrath rasch überblicken will. Nur dürfte es an Sorgfalt und relativer Vollständigkeit nicht so viel vermissen lassen wie das hier gebotene. So wird als Bedeutung von *καὶ γάρ* nur etenim angegeben, nicht aber die ebenso häufige nam etiam. Unter *εὐαγγελίζω* wird zwar die Bedeutung des Passivum laetum nuntium accipio erwähnt, nicht aber der ungleich häufigere Gebrauch von *εὐαγγελίζομαι* als Medium deponens. Dalmer will zwar auch den Lachmann-Tischendorf'schen Text berücksichtigen, übergeht aber die Mehrzahl der demselben eigentümlichen Artikel. Bloß im Buchstaben *A* vermißt man *ἀθροίζω*, *ἀλλαχοῦ*, *ἀμφιάζω*, *ἀμφιέζω*, *ἀναπηδάω*, *ἀναπράσσω*, *ἀνέλεος*, *ἀπασπάζομαι*, *ἀσαίνω*. Als fehlende Artikel des älteren Wörtervorrathes sind mir aufgestoßen *αἰχμαλωτεύω* und *γάζα* (Apstg. 8, 27). Zu *ἄμωμος* wird bemerkt „i. q. *ἀμώμητος* v. s. v.". Aber letzteres ist übergangen.

Der verdienstvolle und berühmte Palästinareisende, Edw. Robinson, Professor der biblischen Literatur am theologischen Seminar zu Newyork († 1863), hat nicht nur durch englische Uebersetzungen von Gesenius' Hebräischem Lexikon (Boston 1849) und der achtzehnten Auflage von Buttmanns Griechischer Grammatik (Newyork 1851), sondern auch durch lexikalische Werke zum N. T. namhafte Verdienste um seine evangelischen Sprachgenossen sich erworben. Sein erstes Unternehmen dieser Art war eine Uebersetzung der ersten Ausgabe von Wahls Clavis mit einigen Zusätzen im Jahre 1825. Auf diese ließ er im Jahre 1836 als eigenes und selbständiges Werk „Greek and englisch lexicon of the New Testament" folgen, welches vielen Beifall fand und in England in drei mit einander rivalisirenden Ausgaben (editions; doch wohl bloßen Nachdrücken?) verbreitet wurde. Als Frucht fortgesetzter eingehender Studien bezeichnet der Verfasser die verbesserte und vermehrte Ausgabe von 1850, von welcher die von mir benutzte, als a new edition revised and in great part rewritten bezeichnete, zu Newyork 1863 (XII u. 804 SS. gr. 8°) erschienene ein unveränderter Abdruck zu sein scheint, da die Vorrede von 1850 datirt und die in ihr vom Verfasser benutzte und angeführte Literatur nicht unter das Jahr 1850 herabgeht. In dieser Vorrede gibt Robinson eine kurze Geschichte und Charakteristik der neutestamentlichen Sprachidioms und entwickelt die echt wissenschaftlichen Grundsätze, die er in Ausarbeitung des Werkes befolgt habe. Er versichert, demselben „die besten Kräfte vieler seiner besten Lebensjahre" gewidmet zu haben. Und wirklich stellt es sich schon dem flüchtigsten Blick als eine gründliche und gediegene Arbeit dar, in welcher die Forschungen der auf diesem Gebiete vorzugsweise in Betracht kommenden deutschen Philologen, eines Gottfr. Hermann, Passow, Philipp Buttmann, und der besten deutschen Exegeten, eines Gesenius, Winer, de Wette, Meyer, Bleek u. A. glücklich verwerthet sind. Wie sich von vornherein erwarten läßt, bilden die geographischen Artikel eine vorzügliche Partie des Werks. Nur weniges erinnert an einen verschollenen Stand der Exegese, wie die Bemerkung, daß παρουσία in Matth. 24, 3. 27. 37. 39 das Kommen Jesu zur Zerstörung des jüdischen

Staates bezeichne im Unterschiede von seinem Kommen zum Weltgericht in anderen Stellen, oder daß πίστις häufig so viel sei als Gegenstand des Glaubens, christliche Lehre oder gar system of Christian doctrines (eine Bedeutung, zu deren Annahme außer Br. Judä, V. 3 u. 20 nirgends ein Grund vorliegt), oder daß ἵνα vom Erfolg gebraucht werde in der Bedeutung so that. Als Text legte der Verfasser die Hahn'sche Ausgabe des N. T. vom Jahre 1840 zugrunde mit leider nicht vollständiger Berücksichtigung der Lachmann'schen Varianten. Die zuerst von Lachmann aufgenommmenen alexandrinischen Tempusformen, wie εἶχαν, εἴδαμεν, so wie Schreibungen, wie λήμψις, λήμψομαι u. dgl. sind nur zu einem geringen Theil notirt. Der Tischendorf'sche Text stand zur Zeit der Abfassung dieses Lexikon noch nicht in der Geltung, zu welcher er später gelangte, daher ihn der Verfasser nicht berücksichtigte. Zur Erleichterung des Gebrauches dieses Lexikon ist durch Schönheit und Deutlichkeit des Drucks, sowie durch äußerst übersichtliche Rubricirung des Stoffes alles gethan, was dem Auge wohlthut.

Herr Dr. Harting, Prediger der Taufgesinntengemeinde zu Enkhuizen in Nordholland, liberaler Theolog, war von seinem Freund Kemink aufgefordert worden, für dessen „Godgeleerde Bibliotheek" eine Uebersetzung des Schirzlitz'schen Wörterbuches anzufertigen, aber in Erwägung der bedeutenden Mängel desselben entschloß er sich zu einer selbständigen Arbeit, die unter dem Titel: „Grieckisch-nederduitsch Handwoorderboek op het nieuwe testament" zu Utrecht 1863 (XI u. 516 SS. gr. 8°) erschien. Der philologisch gebildete und auf der Höhe der exegetischen Wissenschaft unserer Zeit stehende Verfasser vergleicht zwar das Hebräische, sowie die septuagintale und Profan-Gräcität nur spärlich (z. B. bei ἀπαύγασμα wird zwar B. Weish. 7, 26 citirt, aber der Gebrauch des Wortes bei Philo nicht erwähnt; bei ἐρωτάω wird nicht bemerkt, daß die Bedeutung bitten der Profangräcität fremd und aus Einfluß des Hebräischen שׁאל zu erklären sei, ebenso daß δόξα in der Bedeutung Glanz, Herrlichkeit, mit Ausnahme von Jos. antt. 8, 5, 6, in der Profanliteratur sich nicht finde), berücksichtigt aber den Lachmann-

Tischendorf'schen Text in weit größerem Umfange, als dies von seinen Vorgängern seit Wahl geschehen war. Ich vermisse in dieser Beziehung nur ὀλιγοπιστία, περικαθίζω, συγγενίς. Auch gibt er nicht überall die diesem Text eigentümlichen Tempusformen an, wie εἶπαν, ἴδον, ἔβαλαν, ἐλάβατε, oder die Schreibungen λήμψομαι, λήμψις. Bei seiner philologischen Strenge, Klarheit und Uebersichtlichkeit wird dieses Lexikon besonders jüngeren Lesern zu rascher und sicherer Orientirung dienen.

Seitdem der Verleger der Wilke'schen Clavis dieselbe in der neuen Titelausgabe von 1850 um sehr ermäßigten Preis vertrieb, war der Vorrath von Exemplaren trotz ihrer entschiedenen Unbrauchbarkeit nach 6 bis 7 Jahren vergriffen. Der Verleger ersuchte mich um Besorgung einer neuen Ausgabe. Ich sagte sie zu, obschon mir damals das Werk nur aus den ungünstigen öffentlichen Urtheilen bekannt war. Nach genommener eigener Einsicht in dasselbe überzeugte ich mich, daß es noch schlechter sei als sein Ruf und daß nur durch Abfassung eines völlig neuen Werkes geholfen werden könne. Dem Wunsche der Verlagshandlung entsprechend bezeichnete ich es auf dem Nebentitel als Umarbeitung Wilke's, auf folgendem Haupttitel: „Lexicon graeco-latinum in libros N. Ti. auctore C. L. W. Grimm, Lips. 1868“ (XII u. 468 pp. fl. 4°) als meine eigene Arbeit. Die Appendices ließ ich weg und nahm das lexikalische Material derselben an Ort und Stelle im Alphabet auf. Ich war auf Aufnahme des ganzen Wörtervorrathes der Elzevir'schen, Griesbach'schen, Lachmann'schen und Tischendorf'schen (dieses nach der Editio critica VII als der damals neuesten) Texte bedacht in der gegründeten Voraussetzung, daß auf diese Weise das Werk auch zum Gebrauch für jede einen gemischten Text enthaltende Ausgabe sich eigenen werde. Hinterher habe ich bis jetzt nur zwei meiner Aufmerksamkeit entgangene Wörter wahrgenommen, nämlich κυλισμός (2 Petr. 2, 22 bei Tischendorf) und σειρός (2 Petr. 2, 4 bei Lachmann und jetzt auch bei Tischendorf edit. VIII major). Von Varianten, die in keinen jener vier Texte übergegangen sind, habe ich nur wenige und zwar solche aufgenommen, die in irgend welcher Beziehung wissenschaftliches Interesse bieten und in Commentaren besprochen werden, wie αἰτιάομαι, ἀηδία, πειθώ u. a. Daß ich den

von mir in obigem an meine Vorgänger gestellten Anforderungen zu entsprechen und die an ihnen gerügten Fehler zu vermeiden gesucht habe, versteht sich von selbst; inwieweit mir aber dieses Streben gelungen ist, darüber zu entscheiden steht nicht mir zu, sondern dem öffentlichen Urtheil. Ich bemerke nur noch, daß Herr Thayer, Professor am theologischen Seminar zu Andover in Nordamerika, welcher die letzte Auflage von Winers Grammatik ins Englische übersetzt hat, mit einer englischen Bearbeitung meines Werkes beschäftigt ist.

Von den in unserem Jahrhundert erschienenen auf das N. T. sich beziehenden lexikalischen Specialarbeiten ist die neueste sowol wegen ihres bedeutenden Umfanges, als auch wegen der hohen Bedeutung des in ihr behandelten Gegenstandes zuerst zu nennen, nämlich Hermann Cremers (Professor der Theologie und Pfarrer in Greifswald) „Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität", Gotha 1866, VIII u. 566 SS. gr. 8°; zweite sehr verbesserte und vermehrte Auflage 1872, XIV u. 607 SS. in Lexikonoctav. — Dieses Werk läßt sich als eine biblische Theologie des N. T. in lexikalischer Form bezeichnen, die als solche die etymologische Anordnung des Stoffes erheischte. Die durch diese Anordnung für das Nachschlagen entstehende Unbequemlichkeit wird durch ein alphabetisches Wortregister beseitigt. Herr Cremer sah es hauptsächlich darauf ab, die „sprachbildende Kraft des Christentums" im Verhältnis des neutestamentlichen Idioms zur nationalgriechischen Sprache in den „Ausdrücken des geistigen, sittlichen und religiösen Lebens" ins Licht zu stellen. Der auf dieses Verhältnis vom Verfasser verwandte Fleiß ist unverkennbar und derselbe bietet in dieser Beziehung eine nicht zu unterschätzende Ergänzung der gewöhnlichen neutestamentlichen Lexika. Auch das Verhältnis des N. T. zur alttestamentlichen Begriffssphäre wird eingehend erörtert. Nur sind die Artikel sehr ungleichmäßig gearbeitet. Während z. B. *ἅγιος, δίκαιος, πίστις* nebst ihren Derivaten, *καρδία* u. a. mit lobenswerther Gründlichkeit (*ἅγιος* auf 23 Seiten der zweiten Auflage sogar mit monographischer Ausführlichkeit) behandelt werden, leiden andere, wie *ἀντίχριστος, ἀποκαλύπτειν, φανεροῦν* an äußerster Magerkeit. Während der Verfasser Wörter aufnimmt, die in biblisch-theologischer Beziehung nicht in Betracht kommen können, wie *ἀποκρί-*

νεσθαι, ἀπόκρισις, ἐπαιτέω, παραιτέομαι, προσαίτης u. a., übergeht er viele andere, die dem religiös-sittlichen Gebiete angehören wie αἰδώς, αἴρω (wegen αἴρειν τὴν ἁμαρτ. oder τὰς ἁμ.), αἰσχύνη, αἰσχύνομαι, ἀναστροφή, ἀνοχή, ἀφθαρσία, ἄφρων, ἀφροσύνη, ἀσωτία, ἀπάτη, ἀββᾶ, ἐγκρατής, ἐγκράτεια, εὐλογέω, ἐνευλογέω, εὐλογία, καυχᾶσθαι und seine Derivate, μιαίνω, μιασμός, νήφω, ἐκνήφω, παῖς (wegen παῖς τοῦ θεοῦ), παράδεισος, περπερεύομαι, πλανῶ, πλάνη, πορνεία, πτωχός, πτωχεύω (wegen 2 Kor. 8, 9), περιπατῶ, πορεύομαι (beide Verba vom Lebenswandel), σώφρων mit seinen Derivaten, σεμνός, σεμνότης, φυλακή (wegen 1 Petr. 3, 20), ψεύδομαι und seine Derivate, ὑποτάσσω, ja, was das gerechteste Staunen erregen muß, auch σοφός, σοφία und φρόνησις, welche Begriffe, zumal im Verhältnis ihres biblischen Sinnes zu demjenigen in der griechischen Philosophie eine ebenso ausführliche Behandlung wie ἅγιος erheischt hätten. Ueber die ψευδώνυμος γνῶσις 1 Tim. 6, 20 sucht man vergebens Auskunft. Auch hat Cremer kein Auge für die geschichtlich-psychologische Genesis der religiösen Vorstellungen und für die Verschiedenheit der neutestamentlichen Lehrtropen; er behandelt den religiösen Inhalt des N. T. wie eine unterschiedlose Einheit. Wichtige eschatologische Fragen, wie die über den Sinn von 1 Kor. 15, 28, oder ob im N. T. und von welchen Schriftstellern zwei durch eine kürzere oder längere Zwischenzeit getrennte Auferstehungen erwartet werden, bleiben (im Artikel ἀνάστασις) unerörtert. Hiemit hängt zusammen, daß der Verfasser die biblisch-theologischen Arbeiten der historisch-kritischen Schulen ignorirt (wir erinnern in dieser Beziehung nur an die Abhandlungen von Schneckenburger über den Antichrist, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 4. Jahrg., S. 405 ff.; von Dieſtel über die Heiligkeit und über die Gerechtigkeit Gottes, in derselben Zeitschrift 1859, S. 1 ff. u. 1860, S. 183 ff.) und vorzugsweise die der seiner eigenen dogmatischen Denkart zusagenden strenger supranaturalistischen oder theosophirenden Richtungen berücksichtigt.

Die neutestamentliche Synonymik behandelt Joh. Aug. Heinr. Tittmann († 1831 als Professor der Theologie in Leipzig) in dem Werke: „De synonymis in N. T. liber I. Adjecta sunt

alia ejusdem opuscula exegetici argumenti", Lips. 1829, (XII u. 340 pp. gr. 8°) und Trench (Erzbischof von Dublin), „Synonymes du N. T. traduit de l'anglais par Clement de Faye, pasteur", 1869.

Tittmanns Werk ist eine Sammlung akademischer Gelegenheitsschriften seit dem Jahre 1810 in unverändertem Abdruck, indem der Verfasser nicht wollte „seriorum annorum fructibus juvenes labores ambitiosius exornare". Die zehn ersten (p. 1—153) behandeln die Synonymen des N. T.; neu hinzugekommen ist ein Index synonymorum N. T. (p. 154—197) mit kurzen Bemerkungen über solche Synonymen, die in den vorausgehenden Programmen noch nicht besprochen sind. Die übrigen Abhandlungen sind hermeneutischen, exegetischen und biblisch-theologischen Inhaltes. Haben sich auch viele Ansichten Tittmanns als unhaltbar erwiesen, wie die über den Unterschied von ἄχρι und μέχρι, ἁμαρτία und παράπτωμα, διαλλάσσω und καταλλάσσω, so machen doch der Scharfsinn und die Gelehrsamkeit des Verfassers, vornehmlich aber die reine und elegante Latinität, wie sie ehemals auf der Universität Leipzig in Gebrauch und Uebung war, dieses Werk zu einer bleibenden Zierde der exegetischen Theologie. Der bald nach Tittmanns Tode von Wilh. Becher herausgegebene liber secundus der Synonymen (Lips. 1832, XII u. 74 pp.) enthält Nachträge, sowie zwei Programme über die Partikeln ἵνα, ὅπως, ὥστε, in welchen Tittmann den Beweis zu führen sucht, daß ἵνα auch ekbatisch gebraucht werde.

Das Werk von Trench kenne ich nur nach dem Titel der französischen Uebersetzung aus einer kurzen Anzeige desselben in der Neuen evangelischen Kirchenzeitung 1869, S. 267 f. Dieser Anzeige zufolge erschien das englische Original im J. 1857 und erlebte in seinem Vaterlande eine zweite Auflage. Der Verfasser der Anzeige rühmt an ihm „gediegene Gelehrsamkeit, geistvolle Beobachtung und eingehende Darstellung, wünscht ihm aber eine größere Gründlichkeit des ganzen Verfahrens, ein tieferes Eingehen auf die Profangräcität und besonders eine allseitigere Berücksichtigung des gesamten neutestamentlichen Sprachgebrauches in Betreff der einzelnen Ausdrücke". Der französische Uebersetzer habe das

Werk durch zahlreiche Noten, verschiedene Berichtigungen und Hinzufügung der Artikel „Helleniſten“ und „helleniſtiſches Idiom“ von Reuß aus Herzogs theologiſcher Realencyklopädie bereichert.

In jeder Beziehung claſſiſch und von unzweifelhaft bleibendem Werth ſind Geo. Bened. Winers fünf akademiſche Programme „De verborum cum praepositionibus compositorum in N. T. usu“, Lips. 1834—1843, kl. 4°. In den zwei erſten Programmen handelt der Verfaſſer von Weſen und Bedeutung dieſer Art Verben im allgemeinen und wird da ſelbſtverſtändlich ſchon zur Beſprechung einzelner derſelben veranlaßt. Die drei letzten enthalten eine ausführliche Erklärung der mit ἀνά, ἀντί, ἀπό und διά zuſammengeſetzten Verba. Es iſt ein beklagenswerther Verluſt für die gründliche Exegeſe, daß Winer dieſes Werk nicht vollendete.

Ob Sam. Chr. Schirlitz' Werkchen: „Die helleniſtiſchen, beſonders alexandriniſchen und ſonſt ſchwierigen Verbalformen im griechiſchen N. T. für Schulen und den Selbſtunterricht alphabetiſch geordnet und grammatiſch nachgewieſen“ (Erfurt 1862, XXIII u. 215 SS. kl. 8°) durch ein wirkliches Bedürfnis erheiſcht iſt, ſtellen wir dem Urtheil der Gymnaſialpädagogen anheim. Desſelben Verfaſſers „Neuteſtamentliches Perſonenlexikon für Schule und Haus“ (Stuttg. 1868, VI u. 303 SS. 8°) iſt kein wiſſenſchaftliches, ſondern populär erbauliches Werk zum Gebrauch für naiv-altgläubige Bibelleſer.

Zum Schluß ſage ich Herrn Regierungsrath D. v. Otto in Wien meinen verbindlichſten Dank, daß er mich auf die in der von Konſtantinos Kontogonis (Profeſſor der Theologie an der Univerſität zu Athen) herausgegebenen Zeitſchrift *Εὐαγγελικὸς κήρυξ*, Bd. VIII u. IX (1864 u. 1865, 8°) enthaltene *Συναγωγὴ καὶ ἑρμηνεία τῶν ἐν τῇ Καινῇ Διαθήκῃ ἑβραικῶν, λατινικῶν καὶ λοιπῶν ἄλλων ξενικῆς φωνῆς λέξεων* aufmerkſam gemacht und mir einige Proben daraus mitgetheilt hat als Belege, wie im jetzigen Griechenland die neuteſtamentliche Exegeſe betrieben wird [1]).

---

[1]) In der Vorausſetzung, daß die deutſchen Exegeten für dieſe Belege Intereſſe haben werden, theile ich zwei Artikel mit, von denen der eine ein

Die Arbeit, so weit sie D. Otto zu Gesicht bekam, reicht bis zu *πραιτώριον*; von Nr. 12 an, war ihm die Zeitschrift nicht zur Hand. Er vermuthet, daß Kontogonis selbst, der sich unter seinen Collegen am meisten durch schriftstellerische Thätigkeit hervorthue, Verfasser der *Συναγωγή* sei.

---

orientalisches, der andere ein lateinisches Wort behandelt: *ΑΓΓΑΡΕΥΩ* (*Ματθ. ε'* 41 *κζ.* 32. *Μαρκ. ιε'.* 21), *ἀπὸ φωνῆς περσικῆς, μεταβάσης ὕστερον εἰς τὴν ἑλληνικήν, λατινικὴν καὶ ἰουδαϊκὴν γλῶσσαν ἐξ ὧν Κῦρος, ὁ Περσῶν βασιλεύς, κατέστησεν ἐν τῷ περσικῷ βασιλείῳ τὴν ὑπηρεσίαν ἀγγάρων ἤτοι δημοσίων δρομέων ἢ ταχυδρόμων, ὅπως τὰ γράμματα αὐτοῦ κομίζωνται ὅσον τάχιστα πρὸς οὕς ἐπέμποντο* (*Ξενοφ. Κυρ. παιδ. Η' ς: '17. Ἡροδ. Η'.* 98). *Ὠνομάσθησαν δὲ οἱ γραμματοφόροι οὗτοι ἄγγαροι ἀπὸ τοῦ ἐγχειριδίου χαγγὰρ* (*τουρκιστὶ χαντσάρ*), *ὅπερ ἐφόρουν εἰς σημεῖον ταύτης αὐτῶν τῆς ὑπηρεσίας, ἔχοντες τὴν ἐξουσίαν νὰ καταναγκάζωσιν οἱονδήποτε εὕρισκον ἵνα γένηται αὐτοῖς ὁδηγὸς τοῦ δρόμου. Ἐντεῦθεν ἡ γνωστὴ σημασία τοῦ ῥήματος ἀγγαρεύειν καὶ τοῦ ἐξ αὐτοῦ παραγενομένου ὀνόματος ἀγγαρεία.* — *Ἡσύχιος · „Ἄγγαρος · ἐργάτης, ἀχθοφόρος · ἡ λέξις περσική · σημαίνει δὲ καὶ τοὺς ἐκ διαδοχῆς βασιλικοὺς γραμματοφόρους.“ Σουΐδας · „Ἀγγαρεία · ἡ δημοσία καὶ ἀναγκαία δουλεία · ἀγγαρείαν ἀνάγκην ἀκούσιον λέγομεν καὶ τὴν ἐκ βίας γινομένην ὑπηρεσίαν.* — *ΑΣΣΑΡΙΟΝ* (*Ματθ. ι'.* 29. *Λουκ. ιβ'.* 6). *Λέξις λατινικὴν ἔχουσα καταγωγὴν* (as, assis) *καὶ παραδεδεγμένη οὖσα παρὰ τοῖς μεταγενεστέροις Ἕλλησι συγγραφεῦσιν.* (*παρὰ Πολυβίῳ Β'.* 15 *ἁπαντᾶ „ἡμισσάριον.*) *Ἦτο δὲ χαλκοῦν ῥωμαϊκὸν νόμισμα, ὅπερ ἐν Ἰουδαίᾳ κατὰ τοὺς χρόνους τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδύνατο τὸ δέκατον τῆς δραχμῆς, ἢ τοῦ δηναρίου, ἢ κατὰ τὸ νῦν ἡμέτερον νόμισμα εἶχεν ἀξίαν πέντε λεπτῶν περίπου. Ἑβραϊστὶ ἐλέγετο ἰσάρ.*

3.

Beiträge zur neutestamentlichen Zeitgeschichte.

Von

Dr. Karl Wieseler.

Mit besonderer Beziehung auf die Schrift: „Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte" von Dr. Emil Schürer, Professor der Theologie in Leipzig. (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1874. IV u. 698 SS. 8°.)

Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte, welche später auch gedruckt wurden, hat bekanntlich Dr. Schneckenburger in dem Sinne gehalten, daß er sie mit Recht von der neutestamentlichen Geschichte unterscheidet, als den historischen Rahmen für dieselbe, als den Boden, auf welchem diese sich fortbewegt. Wenn dagegen Herr Professor Hausrath in seiner „Neutestamentlichen Zeitgeschichte" trotz dieses Namens zugleich auch das Leben Jesu und der Apostel (freilich namentlich das erstere mehr aphoristisch) behandelt, so dürfte diese Zusammenfassung zweier verschiedener Aufgaben schwerlich auch im Interesse der Sache sein. Wir können es daher im allgemeinen nur billigen, daß Herr Professor Schürer in seiner oben bezeichneten Schrift den Begriff der neutestamentlichen Zeitgeschichte ganz so wie Schneckenburger faßt und festhält, ohne zugleich die neutestamentliche Geschichte oder die Geschichte des Urchristentums mit darzustellen. Seine Stellung zu dem Werke von Hausrath charakterisirt der Verfasser in seinem Vorworte im wesentlichen richtig näher so, er wende sich zunächst nicht an die Gebildeten überhaupt, sondern an den engeren Kreis der Studirenden, er wolle nicht nur erzählen und schildern, sondern vor allem zum Studium anleiten und dem weiter Forschenden den Weg zu der Quelle zeigen. Aus diesem Grunde hat er seiner Schrift auch den Titel eines „Lehrbuches" gegeben.

Rücksichtlich des Umfanges der von ihm behandelten Disciplin weicht aber Schürer von seinem Vorgänger Schneckenburger in nicht unwichtigen Punkten ab. Wenn nämlich dieser erstens die Zustände im römischen Reiche, vornehmlich in Beziehung auf Religion und zweitens das Judentum der neutestamentlichen Zeit erörtert, so behandelt ersterer nur den zweiten Theil, so aber, daß er die Geschichte des Judentums von den Zeiten der Makkabäer an bis zu den jüdischen Kriegen unter Trajan und Hadrian herabführt, während Schneckenburger noch über die Makkabäerzeit zurückgreift und mit dem jüdischen Kriege 70 n. Ch. schließt. Dem Begriffe einer neutestamentlichen Zeitgeschichte würde es unseres Erachtens mehr entsprochen haben, wenn der Herr Verfasser nach dem Vorgange Schneckenburgers namentlich auch die religiösen Zustände der heidnischen Völker, mit welchen das neutestamentliche Christentum in unmittelbare Berührung trat, gezeichnet hätte, wofür sich auch manche andere Gründe anführen ließen. Schürers Schrift würde ebenso gut eine Geschichte des Judentums in der betreffenden Zeit mit Rücksicht auf das N. T. genannt werden können. Daß selbst die religiösen Zustände des Heidentums nicht in den Kreis der Darstellung aufgenommen werden konnten, weil nur die Geschichte des jüdischen Volks Basis und Voraussetzung der heiligen Geschichte sei, wie der Verfasser S. 2 sagt, läßt sich doch schwerlich behaupten. Namentlich läßt sich die neutestamentliche Literatur und Wirksamkeit des Heidenapostels Paulus ohne Kenntnis der Zustände der heidnischen Völker, unter denen er wirkte, nicht hinreichend verstehen. Wollte der Verfasser das Heidentum, das Zeitalter Jesu und der Apostel nicht mit darstellen, so mochte er es immerhin unterlassen und dafür, wie er gethan hat, auf andere Schriften verweisen, nur hätte er diese Unterlassung nicht aus dem Begriffe der neutestamentlichen Zeitgeschichte selber rechtfertigen sollen.

Allerdings hat nun aber das Werk Schürers durch die Beschränkung des Thema's auf das zeitgenössische Judentum an Uebersichtlichkeit und Einfachheit der Disposition gewonnen und Raum erhalten für eine gründlichere Erörterung desselben, ohne den genannten Eigenschaften, welche bei einem solchen Lehrbuche besonders schätzenswerth sind, Abbruch zu thun. Zuerst kommt

eine Einleitung, betreffend die Aufgabe und Literatur der Disciplin, ihre Hülfsmittel und Quellen S. 1—55. Sie selber zerfällt in zwei Theile: 1) Politische Geschichte Palästina's vom Jahre 175 v. Chr. bis 70 n. Chr. mit dem Anhange über die jüdischen Kriege unter Trajan und Hadrian S. 59—367, und 2) das innere Leben des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi S. 371—665. Sie schließt mit 5 Beilagen chronologischer und genealogischer Art und mit einem Stellen- und einem Namen- und Sachregister, wodurch das Aufsuchen der wissenswerthen Gegenstände sehr erleichtert wird. Das Ganze ist mit Liebe, Sachkenntnis und vielem Fleiße gearbeitet. Besonders hervorzuheben ist die stete Hinweisung auf die betreffenden Quellen, welche nicht selten ausführlicher mitgetheilt werden, ferner die reiche und ausgewählte Literatur namentlich auch aus der Neuzeit, wie sie fast nur dem zu Gebote steht, welcher das Glück hat, sich in einem solchen Bücheremporium wie Leipzig aufzuhalten. Gerade für die neutestamentliche Zeitgeschichte haben die neueren Untersuchungen und Forschungen über den Orient und die römische Kaiserzeit von Seiten christlicher und jüdischer Gelehrten und die mancherlei Funde und Entdeckungen auf dem Gebiete der Numismatik, Chronologie, Inschriftenkunde und Literatur einen großen Zuwachs gebracht, welcher von dem Verfasser für seine Zwecke verwerthet werden konnte. Besonders der zweite Theil, welcher das innere Leben des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi darstellt, kommt nach mehreren Beziehungen hin einem Bedürfnis entgegen, namentlich die Abschnitte: die Schriftgelehrsamkeit, Schule und Synagoge, das Leben unter dem Gesetze (vielfach nach dem Talmud, dessen Aussagen aber nicht immer kritisch geprüft werden), die messianische Hoffnung. In diesem zweiten Theile werden auch die Ergebnisse der jüngsten Untersuchungen über das Buch der Jubiläen [1]) und über die für

[1]) Jetzt ist die Ausgabe dieser Schrift von H. Rönsch (Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis unter Beifügung des revidirten Textes der in der Ambrosiana aufgefundenen lateinischen Fragmente, so wie einer von Dr. A. Dillmann aus 2 äthiopischen Handschriften gefertigten lateinischen Uebersetzung 1874) hinzuzufügen. Ueber Zeit und Ort der Abfassung des Buchs der Jubiläen ist, was Schürer übersehen hat, von Bedeutung seine Abhängigkeit vom Buche Henoch, welche sich namentlich

den Ausgang der jüdischen Geschichte und die damalige Gestalt der Messiashoffnung sehr wichtigen und deshalb vielfach besprochenen theilweise übersetzten oder in einer anderen Form erst entdeckten jüdischen Apokalypsen, nämlich die sibyllinischen Orakel, das Buch Henoch, die assumptio Mosis, die Apokalypse Baruchs und das vierte Buch Esra, übersichtlich zusammengefaßt. Obwol wir die Vollständigkeit des Lehrbuches innerhalb der gezogenen Schranken im übrigen rühmend anerkennen, hätten einige Materien unseres Erachtens überhaupt noch oder doch eingehender behandelt werden sollen, ich meine die Frage der Abhängigkeit Judäas von Rom seit Pompejus im allgemeinen und besonders in finanzieller Beziehung, wo das gelegentlich des Census Luk. 2, 1 ff. und sonst Gesagte bei weitem nicht ausreicht, ferner die jüdische Jahresform und ihre damalige Feststellung [1]), über welche nur das S. 669 Bemerkte zu lesen ist, ohne Mittheilung der mancherlei neueren Untersuchungen über diesen Punkt und ihrer Gründe, mögen diese nun richtig sein oder nicht, endlich auch manches Geographische z. B. die Beschaffenheit der Stadt Jerusalem zur Zeit Christi, über welche ja ebenfalls viel verhandelt ist. Es mag sein, daß der Herr Verfasser sich mit diesen Punkten noch nicht eingehender beschäftigt hat; aber das sollte ihn doch eigentlich nicht hindern, da er sich in seinem Buche ja auch sonst öfter referirend verhält, ohne bloß eigene Forschung vorzutragen. Im Interesse der Sache entschließt er sich vielleicht bei einer nöthig werdenden neuen Ausgabe seines Werkes, die erwähnten Materien nachzutragen. Gegenüber der Unsitte einiger

---

auch in dem Sonnenjahre von 364 Tagen kundgibt; über dieses Sonnenjahr im Buche Henoch und im Buche der Jubiläen vgl. meine Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien, S. 298 ff.

1) Wie nöthig solche Untersuchungen sind, erhellt daraus, daß z. B. Dr. Keim in seiner Geschichte Jesu von Nazara, Bd. III (1872), S. 498 ff. dessen Tod auf den 15. Nisan des Jahres 35 n. Chr. glaubt setzen zu können, was schon aus astronomisch-kalendarischen Gründen eine Unmöglichkeit ist. Sie sind aber nicht bloß für den Todestag Jesu von großer Wichtigkeit, sondern auch für die Feststellung des Antritts des Festus und viele andere Data, die besonders auch in die neutestamentliche Isagogik und gesamte neutestamentliche Chronologie eingreifen.

neueren Gelehrten, welche nur Schriften ihrer Partei citiren, als fürchteten sie sich, andere auch nur zu nennen, hat Dr. Schürer es sich angelegen sein lassen, ohne Ansehn der Person alle beachtenswerthen Schriften anzuführen und für seinen Zweck zu benutzen.

Die Berechtigung der neutestamentlichen Zeitgeschichte motivirt der Herr Verfasser damit, daß ein historisches Verständnis der heiligen Geschichte nur in dem Maße möglich sei, als man die Geschichte der Zeit und insonderheit des Volkes kenne, innerhalb deren die heilige Geschichte verlaufe. In der That muß man, um das Wesen der in Christo erschienenen Offenbarung und die authentische Urkunde dieser Offenbarung zu verstehen, ihre geschichtlichen Vorbereitungen und Voraussetzungen namentlich auch in der Zeit Christi zu erkennen bestrebt sein. Dies gilt im besonderen Sinne noch in der Gegenwart, wo bei der Betrachtung der neutestamentlichen Schrift die profangeschichtlichen und noch außerhalb des Christlichen stehenden Thatsachen derselben, welche auch in der neutestamentlichen Zeitgeschichte erörtert werden, nicht selten dazu dienen müssen, auch die richtige Auffassung und Werthschätzung ihrer christlich-religiösen Thatsachen und Wahrheiten zu verdunkeln und zu beeinträchtigen. Im Bewußtsein der nicht geringen Bedeutung dieser Fragen hat auch der Unterzeichnete seit lange Beiträge zu fast allen Gebieten der neutestamentlichen Zeitgeschichte, zu welchen sich Herr Professor Schürer sei's billigend sei's ablehnend verhalten hat, geliefert, und so liegt es ihm im Folgenden besonders nahe, sich mit demselben über einige der gemeinsam behandelten Punkte auseinanderzusetzen.

Unter den Quellen für die jüdische Geschichte seit der Makkabäerzeit nehmen die beiden Bücher der Makkabäer, namentlich das erste, einen besonders angesehenen Platz ein. Für ihren Gebrauch und die Beurtheilung ihrer scheinbaren oder wirklichen Differenzen ist die Frage von Bedeutung, wie die in beiden Büchern vorkommende seleucidische Aera, welche gemeiniglich vom 1. Tischri 312 v. Chr. datirt, aufzufassen sei. Abgesehen von Gumpach, welcher sie in beiden Büchern in, wie bereits Grimm hervorhebt, unmöglicher Weise mit dem gleichen Termin, Herbst 312 v. Chr., beginnen läßt und

Grimm [1]) selber, welcher, früher Ideler folgend, jetzt wegen des vermeintlich fast durchaus unhistorischen Charakters des zweiten Buches jede weitere Erklärung ihrer Discrepanzen für unnöthig hält, also, ebenfalls den gleichen Anfangstermin annehmend, wo chronologische Differenzen vorkommen, einfach dem ersten Buche der Makkabäer zu folgen scheint, haben alle Chronologen die verschiedene Datirung der seleucidischen Aera daraus erklärt, daß sie in diesen Büchern, wie das bei gleichen Aeren öfter, z. B. auch bei der christlichen Aera vorkommt, einen etwas verschiedenen Anfangstermin erhalten habe, und zwar im ersten Buche einen etwas frühern als im zweiten. Dr. Schürer schließt sich nun S. 16 ff. rücksichtlich des zweiten Makkabäerbuches der Ansicht Grimms an; rücksichtlich des ersten Buches der Makkabäer sieht er sich durch meine Erörterung zu der Annahme veranlaßt, daß dieses die seleudische Aera nicht mit dem 1. Tischri 312 v. Chr., sondern etwas später, und zwar nach dem Laubhüttenfeste (15. Tischri), begonnen habe. Der Beweis hiefür ist schwerlich gelungen.

Meine Behauptung, daß das zweite Buch der Makkabäer die seleucidische Aera wie gewöhnlich vom 1. Tischri 312 v. Chr., das erste Buch aber vom 1. Thebet d. J. (etwa Januar, ungefähr dem Schlusse des achttägigen Tempelweihfestes) datire, habe ich dadurch [2]) begründet, daß ich durch einige Beispiele (1 Makk. 6, 16 vgl. 2 Makk. 11, 33 und 1 Makk. 6, 20 ff. vgl. 2 Makk. 13, 1) die Verschiedenheit des Anfangstermines der seleucidischen Aera in beiden Büchern zeigte, so zwar, daß das erste Buch dasselbe Factum früher setze, und aus anderen Beispielen nachwies, daß der Verfasser des ersten Buchs nicht vom 1. Tischri 312 v. Chr., ja nicht einmal vom 1. Nisan d. J. datiren könne, sondern nur von einem Epochenpunkt, welcher zwischen Kislev und Nisan falle um die Zeit der Tempelweihfestes, etwa dem 1. Thebet. Jene erste Instanz sucht Dr. Schürer dadurch zu beseitigen, daß er, wie be-

1) Zu 2 Makk. 13, 1, wo auch die 4 verschiedenen Datirungen der Seleucidenära in den Makkabäerbüchern zusammengestellt sind.

2) Im Artikel „Aera" in Herzogs Realencyklop., Bd. I, S. 159 ff. Vgl. die Artikel „Antiochus" a. a. O., S. 383 Anm., S. 388 ff.

merkt, mit Grimm die geringe Glaubwürdigkeit des zweiten Makkabäerbuches betont. Das heißt den Knoten zerhauen, nicht lösen. Er geht dabei von der falschen Annahme aus, daß von mir a. a. O. alle Beispiele ihrer abweichenden chronologischen Datirung angeführt seien. Er wird sich aber aus dem Texte der Makkabäerbücher leicht überzeugen können, daß das nicht der Fall ist. Die abweichende Datirung zeigt sich überall, wo sie sich nur zeigen kann, so auch 1 Makk. 7, 1, wo das Jahr 151 Sel. als Zeit der Entweichung des Demetrius aus Rom bezeichnet ist, während diese 2 Makk. 14, 1 in das 3. Jahr nach der Tempelweihe und wegen 2 Makk. 14, 4 vor das Jahr 151 Sel. gesetzt wird. Sie ist principiell und beruht nicht auf bloßer Unkunde, wie auch meistens mit Recht angenommen wird. Auch die Geschichtlichkeit des Monats Διόσκορος, wie 2 Makk. 11, 21 zu lesen ist, welchen ich mit Ideler nach dem Zusammenhange für den macedonischen Schaltmonat halte, ist mit Grimm schwerlich zu bezweifeln. Wir wissen, daß Seleukus Nikator die macedonischen Monatsnamen in Syrien zu gebrauchen sogar geboten [1]) hatte, wie diese denn auch von Josephus gebraucht werden. Um so weniger ist an ihrem Gebrauch in öffentlichen Erlassen der Syrer zu zweifeln. Deshalb ist, wie der Xanthikos in den Schreiben 2 Makk. 11, 30. 33. 38, so auch der aus dem Etymologicum Magnum bekannte Dioskoros als macedonischer Monat zu verstehen; und zwar muß, da alle anderen Monate anders hießen, dieser der macedonische Schaltmonat gewesen sein, dessen Name uns hier aufbewahrt ist. Hiezu stimmt auch, daß er zwischen den Monaten Kislev und Nisan (Xanthikos) liegt, und das Jahr 164 v. Chr., von welchem die Rede ist, wirklich ein Schaltjahr [2]) gewesen ist. Die Unechtheit der Schriftstücke, welche Grimm zu 2 Makk. 12, 1, unter Billigung Schürers behauptet, scheint mir durchaus nicht erwiesen und auf falschen Combinationen und irriger Erklärung des allerdings

---

[1]) Ideler, Handbuch der Chronologie, Bd. I, S. 397. Auch der Name des Schaltmonates bei den Römern und Athenern ist uns nur zufällig aufbewahrt.

[2]) Vgl. meine Beiträge, S. 310. 320.

schwierigen Abschnittes zu beruhen. Der Kürze wegen gebe ich hier sofort meine Auffassung. Den persönlich gegenwärtigen König Antiochus Eupator will Lysias 2Makk. 11, 14 für den Frieden günstig stimmen, was auch gelingt, wie aus dem Schreiben des Königs an Lysias 2Makk. 11, 22 ff. hervorgeht. Letzteres ist der Kap. 11, 17 erwähnte von Grimm misdeutete ὑπογεγραμμένος χρηματισμός, die schriftlich angehängte Antwort des Königs, welche Lysias in seinem Schreiben an das jüdische Volk vom 24. Dioskoros 148 Sel. als Anhang desselben übersendet, zugleich auf noch nothwendige Verhandlungen über den von den Juden zu zahlenden Tribut hinweisend. Zu Mittlern dieser Verhandlungen erbieten sich die römischen Gesandten Quintus Mucius und Titus Manlius [1]), welche nach Antiochien zu gehen im Begriff stehen, in ihrem auf den Bescheid des Lysias ausdrücklich Bezug nehmenden Schreiben 11, 34 ff. Der Brief des Königs vom 15. Xanthikos 148 Sel. an den Senat der Juden und die übrigen Juden 11, 24 ff. endlich gewährt ihnen den durch den Hohenpriester Menelaus vorgetragenen Wunsch, eine Zusammenkunft [2]) zu haben, um bei ihren eigenen Sitten (zu πρὸς τοῖς ἰδίοις 11, 29 vgl. 11, 23 ff.; 11, 30 ff.) zu bleiben, indem er für dieselbe eine Zeitfrist bis zum 30. Xanthikos anberaumt.

---

1) Die Namen der römischen Gesandten lauten in den Handschriften verschieden; die oben genannten vermuthet schon Grotius. Quintus Mucius Scävola war Consul 174 v. Chr., Titus Manlius Torquatus 165 v. Chr. Der letztere ist sicher zu verstehen, worauf auch der alte Lateiner durch sein Manilius hinweist. Für *Μουκιος* konnte leicht *Μουμιος* oder *Μεμμιος*, wie die Handschriften haben, geschrieben werden. Wie es aber auch mit diesen Namen sein mag, die Gesandtschaft des Titus Manlius führt uns nach dessen Consulat in das Frühjahr 164 v. Chr., wozu das 2Makk. a. a. O. angegebene Datum stimmt.

2) Die Zusammenkunft (*κατελθόντας* V. 29 u. 30) ist die Voraussetzung des Vertrages, daß die Juden wieder bei ihren eigenen Sitten, namentlich ihrer durch das mosaische Gesetz normirten Gottesverehrung sein sollten (vgl. 2Makk. 11, 23 ff.) im Gegensatze zu den Zeiten der ἐπιμιξία (2Makk. 24, 3) des Synkretismus von Judentum und Heidentum unter Antiochus Epiphanes. Auch bei der Fassung als herabkommen, um zu verhandeln, gibt das *κατελθεῖν* einen guten Sinn, da ja Jerusalem hoch gelegen war, vgl. Apstg. 18, 22 ö.

Die Zusammenkunft der Juden mit dem syrischen Reichsverweser Lysias hatte den Abschluß des Vertrages (*συνθῆκαι* 12, 1 vgl. *δεξιά* 11, 30) zur Folge, als der König Jerusalem schon verlassen hatte, um wahrscheinlich nach Antiochien zu gehen, wohin auch die römischen Gesandten giengen, ähnlich wie dem Friedensvertrage des Judas Makkabäus eine Zusammenkunft desselben mit dem syrischen Feldherrn Nikanor 2 Makk. 14, 21 ff. vorangegangen war. Ueber die damaligen Zeitverhältnisse vgl. noch meinen Artikel Antiochus Eupator in Herzogs Realencyklopädie, Bd. I, welcher hier in einigen Einzelnheiten berichtigt ist.

Daß Herr Dr. Grimm in seinem sonst trefflichen Commentare zu den Makkabäerbüchern ihren historischen Hintergrund nicht immer genau genug gewürdigt hat, erhellt auch aus dem vor kurzem erschienenen sehr lesenswerthen Aufsatze von Herrn Professor Ritschl in Leipzig: „Eine Berichtigung der republikanischen Consularfasten. Zugleich als Beitrag zur Geschichte der römisch-jüdischen internationalen Beziehungen", wo er S. 602 zeigt, daß in den Consularfasten zum Jahre 139 v. Chr. statt Cn. wie vor Pighius L. Calpurnius Piso nach den Handschriften auch des Valerius Maximus, da nur Cassiodorus Cnaeus habe, zu lesen sei, so daß der auch von Grimm bezweifelte *Λεύκιος ὕπατος Ῥωμαίων* 1 Makk. 15, 16, d. i. Lucius Calpurnius Piso, welcher eben um die entsprechende Zeit 139 v. Chr. römischer Consul war, jetzt vollständig gerechtfertigt ist. Auf diese Abhandlung Ritschls weise ich auch deshalb hin, weil sie die große kritische Verwahrlosung der Werke des Josephus und seiner Handschriften namentlich in Zahlen und Namen an's Licht zieht und zur Besserung auffordert. Ein schlagendes Beispiel für diese Behauptung weist ihr Verfasser bei Joseph. 14, 8. 5 nach, wo er die Einschiebung des Senatusconsults aus der Zeit des obenerwähnten Lucius in ein Decret aus der Zeit des Julius Cäsar, nachdem Scaliger aus seinem differenten Inhalt bereits seine Verstellung vermuthet hatte, wahrscheinlich gemacht hat. Jedenfalls gehören die Worte: *καὶ τὸ γενόμενον ὑπὸ τῆς συγκλήτου δόγμα . . . προσδέξασθαι* nicht

[1]) Rheinisches Museum für Philologie, Bd. 28 (1873), Heft 4, S. 586 ff.

an diese Stelle. Dies erhellt auch daraus, daß nur, wenn die Worte fehlen, die folgenden Worte: *ταῦτα ἐγένετο ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως καὶ ἐθνάρχου, ἔτους ἐνάτου μηνὸς Πανέμου* einen Sinn haben. Das *ταῦτα* müßte auch das kurzvorhergehende Senatsconsult umfassen, was außer anderen Gründen auch deshalb nicht geht, weil jenes an den Iden des December beschlossen ward, während der Monat Panemus dem Tammuz (etwa Julius) entspricht. Dagegen paßt das letztere Datum durchaus zu dem vorhergenannten und seinem Inhalte nach beschriebenen in das Jahr 47 v. Chr. fallenden Decrete des Julius Cäsar, dessen Wortlaut uns noch bei Josephus (Ant. 14, 10. 2) mitgetheilt wird. Denn bekanntlich eben im Jahre 47 v. Chr. und zwar nach Cicero ad Attic. 11, 20 gerade im Monat Julius (Panemus) war Cäsar, von Aegypten kommend, in Antiochien und Syrien, um die dortigen Verhältnisse zu ordnen. Merkwürdig ist hier die Gleichstellung des Jahres 47 v. Chr. mit dem neunten Jahre des Hyrkan, dessen Herrschaft also von der Neuordnung[1]) der Verhältnisse Judäa's durch den Proconsul Syriens Gabinius im Jahre 56 v. Chr. datirt wird, eine Gleichstellung, welche nicht von Josephus herrühren kann, sondern von ihm in seiner Quelle, wahrscheinlich dem Edicte Cäsars, vorgefunden sein muß und aus welcher die ausdrückliche Anerkennung dieser Neuordnung durch Cäsar, die übrigens selbstverständlich und auch in dem *φιλανθρώπινα* Joseph. Ant. 18, 10. 2, ausgesprochen ist, sich ergibt. Hat nun Professor Ritschl recht vermuthet, daß das an den Iden des December beschlossene Senatsconsult bei Josephus a. a. O. aus der Zeit des Consuls Lucius Calpurnius Piso im Jahre 139 v. Chr. stamme, was ich doch noch nicht zu bejahen wage, so würde uns als noch genauerer Termin des dann etwa gleichzeitigen Schreibens 1 Makk. 15, 16 ff. der Ausgang des Jahres 139 v. Chr. gegeben sein. Ich füge hier den ähnlichen Fall einer Einschiebung in den handschriftlichen Text des zweiten Makkabäerbuches hinzu, durch dessen Erkenntnis die Glaubwürdigkeit dieses Buches in

1) Vgl. Joseph. Bell. Jud. 1, 8. 5; Marquardt, Römische Staatsverwaltung (1873), Bd. I, S. 248; meine Beiträge, S. 71 ff.

einem andern Punkte gerettet wird, ich meine den Abschnitt 2 Makk. 1, 10—17 incl. Es ist schon immer aufgefallen, daß sein Verfasser an dieser Stelle und 2 Makk. 9, 3 ff. den Tod des Antiochus Epiphanes in ganz verschiedener Weise berichtet. Dieser Anstoß fällt nicht nur weg, sondern es ergibt sich auch, wenn jener Abschnitt als Einschiebsel erkannt wird, ein einfacher Zusammenhang und eine bessere Construction, als sonst der Fall ist. Wir erhalten nämlich folgenden [1]) Satz: „Und jetzt, damit ihr die Tage des Hüttenfestes des Monats Kislev feiert, da wir im Jahre 188 am 25. Kislev die Reinigung des Heiligtums zu feiern im Begriff stehen, so hielten wir es für unsere Pflicht, es euch anzuzeigen, damit auch ihr die Tage des [genannten] Hüttenfestes und des Feuers feiert u. s. w." Dann erklärt sich auch der sonst unverständliche Genitiv *τῆς σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρός*, wozu aus dem ersten Satze mit *ἵνα* einfach *τὰς ἡμέρας* zu ergänzen ist, wie schon der alte Lateiner versteht, und daß das Tempelweihfest *τῆς σκηνοπηγίας* genannt ist, weil nach dem kurz vorhergehenden Worte des Satzes nur an das Hüttenfest des Monats Kislev gedacht werden kann.

Indem wir nun die auf wirklicher Kunde beruhende Datirung der seleucidischen Aera im zweiten Makkabäerbuche namentlich auch in dem Schreiben Kap. 11 voraussetzen, ergibt sich daraus die Consequenz, daß die beiden Makkabäerbücher die seleucidische Aera von einem verschiedenen Anfangstermine datiren, und zwar das erste Buch von einem frühern. Das zweite Buch datirt die se-

---

1) *Καὶ νῦν ἵνα ἄγητε τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας τοῦ Χασελεῦ μηνός, ἔτους ἑκατοστοῦ ὀγδοηκοστοῦ καὶ ὀγδόου μέλλοντες ἄγειν ἐν τῷ Χασελεῦ πέμπτῃ καὶ εἰκάδι τὸν καθαρισμὸν τοῦ ἱεροῦ δέον ἡγησάμεθα διασαφῆσαι ὑμῖν, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε τῆς σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρός κ. τ. λ.* Die Construction ist einfach die, daß der Satz *ἵνα ἄγητε τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας* in vollerer Weise durch *ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε τῆς σκηνοπηγίας κ. τ. λ.* wieder aufgenommen wird, wie auch sonst nicht selten geschieht, z. B. 2 Kor. 12, 7 und dazu Winer, Griech. Gramm. (7. Aufl.), § 65. 6. Die *ἡμέραι τοῦ πυρός*, wie das Tempelweihfest hier auch heißt, erinnern an seine Bezeichnung *τὰ φῶτα* (Joseph. Ant. 12, 7. 7), und diese an die Wintersonnenwende, in deren Zeit jenes im allgemeinen fällt.

leucidische Aera, wie gewöhnlich, vom 1. Tischri [1]) 312 v. Chr., das erste Buch dagegen vom Tempelweihfest oder 1. Thebet 312 v. Chr. Letzteres ergibt sich schon aus dem Datum des Todes des Epiphanes. Denn das Tempelweihfest hatte nach 1 Makk. 4, 52. am 25. Kislev 148 [2]) Sel. oder 165 v. Chr. statt, der Tod des Epiphanes nach 1 Makk. 6, 16 149 Sel.; mithin fiel der Anfangstermin der seleucidischen Aera des ersten Buches zwischen dem Tempelweihfest (am 25. Kislev) und dem Tode des Epiphanes, welcher nach 2 Makk. 11, 21. 33 noch vor dem Dioskoros und Xanthikos (Nisan) 164 v. Chr. sich ereignete, also zwischen Kislev und Nisan oder nach sonstiger Analogie auf den 1. Thebet (Neumond um das Wintersolstitium, etwa Januar). Dieses Resultat über den Tod des Epiphanes wird durch das Buch Daniel bestätigt, weil, wie aus Dan. 8, 14 und 12, 11. 12 erhellt, jener 45 Tage [3]) nach dem Tempelweihfest oder im Schebat 164 v. Chr. gestorben ist, was auch aus der Regierungszeit seines Nachfolgers Antiochus Eupator sich ergibt. Daß die Aera des ersten Makkabäerbuches noch vor dem Nisan 312 v. Chr. beginnt, folgt ferner daraus, daß der Tod des Simon 1 Makk. 16, 14 in den 11. Monat oder Schebat des Jahres 177 A. S. gesetzt wird; denn vom Nisan jenes Jahres

---

1) Die Datirung des zweiten Buches vom Monat Tischri und nicht vom Nisan erhellt aus 2 Makk. 11, 21 (24. Dioskoros 148); 11, 33. 38 (25. Xanthikos oder Nisan 148); 12, 32 (Pfingstfest); 13, 1 (149 Sel.); denn das 148. Jahr (Sel.) desselben beginnt a. a. O. noch vor dem Xanthikos oder Nisan und schließt einige Zeit nach dem Pfingstfeste.

2) Mag man die seleucidische Aera des ersten Buches beginnen, wie man will, mit dem 1. Tischri, 1. Nisan oder 1. Thebet des Jahres 312 v. Chr., stets fällt der 25. Kislev 148 Sel. in das Jahr 165 v. Chr., so daß das Datum der Tempelweihe feststeht.

3) Vgl. meinen Artikel „Antiochus Epiphanes" und „Antiochus Eupator" in Herzogs Realencyklop., Bd. I, S. 387 ff. Wie die 1290 Tage Dan. 12, 11 bis auf die Tempelweihe gehen, so kann das freudige Ereignis, welches nach V. 12 45 Tage später eintreten soll, nur der Tod des gottlosen Tyrannen Epiphanes sein. Man muß diese Verse und so auch Dan. 8, 14 misverstehen, wenn man die Datirung der seleucidischen Aera im ersten Makkabäerbuche nicht erkannt hat und darum den Tod des Epiphanes zu spät setzt.

gerechnet würde dieses Datum in den Frühling des Jahres 135 v. Chr. führen, mithin in das Sabbatjahr, welches vom Herbst 136 bis dahin 135 v. Chr. reichte, fallen, während Josephus Ant. 13, 8. 1 u. 2 vgl. 13, 7. 4 berichtet, daß erst in dem auf den Tod Simons folgenden Herbste das Sabbatjahr begonnen habe, was bei unserer Annahme wirklich der Fall war. Daß das erste Buch seine Aera namentlich auch von dem 1. Tischri 312 v. Chr. beginnen läßt, ergibt sich ferner daraus, daß die Expedition des Eupator, welche nach 1 Makk. 6, 20 150 A. S. (163 v. Chr.) geschehen ist, sonst nicht nach 6, 49. 53 in die Zeit eines Sabbatjahres — ein solches Sabbatjahr wurde damals vom Herbst 164 bis dahin 163 v. Chr. gehalten — fallen würde. Dasselbe Factum wird 2 Makk. 13, 1 149 A. S. gesetzt, was nur scheinbar differirt, da das zweite Buch, wie wir sahen, die Seleucidenära vom 1. Tischri 312 v. Chr. datirt, also jenes Datum dem Sabbatjahre 164—163 richtig entspricht. Mit diesen Beweisen für unsere Ansicht, welche, soviel ich sehe, sämtliche Schwierigkeiten löst, wollen wir uns hier [1]) genügen lassen. Wir heben noch hervor, daß ihre Zusammenstimmung mit den jüdischen Sabbatjahren besonders wichtig ist, da deren Zeit wegen ihrer regelmäßigen Wiederkehr im jüdischen Kalender sich leicht bestimmen läßt und nicht so leicht wie Zahlen und Namen durch Textverderbnisse und falsche Berechnungen irreleitet. Josephus bezeichnet Ant. 14, 16. 2; 15, 1. 2 das Jahr der Eroberung Jerusalems durch Herodes 38—37 v. Chr. und der Talmud, damit übereinstimmend, das der Zerstörung Jerusalems vorhergehende Jahr 68—69 n. Chr. als Sabbatjahr; also müssen auch die oben erwähnten Jahre 136—135 v. Chr. und 164—163 v. Chr. Sabbatjahre gewesen sein. Die Richtigkeit dieser fast allgemein angenommenen Behauptung hat sich mir auch durch manche kalendarische Rechnungen ergeben; so begann z. B. auch im Herbst 26 v. Chr. kurz vor der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ein Sabbatjahr.

[1]) Darüber, daß der Nikanortag 2 Makk. 15, 36 vgl. 15, 1 ff. oder 13. Adar des Jahres 161 v. Chr. theilweise wirklich auf einen Sabbat fiel, also das zweite Makkabäerbuch auch hier richtige Kunde hat, siehe meine Beiträge, S. 320.

[2]) Meine Chron. Synopse, S. 205.

Diesen zuletzt angeführten Grund sucht Dr. Schürer durch den Nachweis zu entkräften, daß das in jedem siebenten Jahr gefeierte Sabbatjahr 1 Jahr später, als man sonst anzunehmen pflegt, gefallen sei. Das מוצאי שביעית, worin die Ueberlieferung des Talmud im Seder Olam, Taanit 29a, Arachin 11b die Zerstörung des Tempels durch Titus geschehen läßt, soll das Jahr 69—70 (nicht 68—69) als Sabbatjahr bezeichnen, da jener Ausdruck unmöglich von dem vorletzten Monat des achten Jahres, dem Monat Ab, stehen könne. Allein wie a. a. O. das dort parallele מוצאי שבת die Ausgänge des Sabbats d. i. den achten Tag oder den ersten Tag der folgenden Woche, so bezeichnet מוצאי שביעית [1]) die Ausgänge des 7. Jahres, d. i., wie der Talmud selber sagt, das achte Jahr oder das erste Jahr des folgenden Sabbatjahr-Cyclus, wie dieser Ausdruck ja auch M. Schebiit VI, 4. Sota VII, 8 nach Schürer selber vom achten Jahre oder ersten Jahr des folgenden Sabbatjahr-Cyclus sich findet. Daß das Jahre 68—69 n. Chr. kein Sabbatjahr war, glaubt Schürer aber auch aus Josephus beweisen zu können. Wäre dies nämlich der Fall gewesen, so müßte, meint er, auch das Jahr 40—41 ein solches gewesen sein, was nicht anzunehmen sei, da die Juden nach Josephus (Ant. 18, 8. 3; Bell. Jud. 2, 10. 5) außergewöhnlicherweise wegen der drohenden Schändung des Tempels durch Aufstellung von Caligula's Bildnis in demselben im Spätherbst (etwa November) des Jahres 40 n. Chr. die Bestellung der Saat unterlassen hätten. Allein die Verhandlungen des Petronius mit den Juden, welche gleich, nachdem dieser den Auftrag zur Aufstellung der Bildsäule des Caligula im Tempel zu Jerusalem erhalten hatte, eintraten, hatten nach Philo, welcher hier als mithandelnder Zeitgenosse entscheidet, im Jahre 39—40 statt (Phil. Legatio ad Cajum, § 31), vor der Ver-

---

1) Wie der Terminus מוצאי שביעית das ganze auf das Sabbatjahr folgende Jahr, so bezeichnet der entsprechende Terminus ערב שביעית in den Gemaren Sanhedr. c. 1 das ganze dem Sabbatjahre vorhergehende Jahr, da hier vorgeschrieben wird, es solle ערב שביעית ein Monat eingeschaltet werden, was ja noch vor dem Nisan geschah, vgl. Anger, De temporum in actis apost. ratione, p. 32, not. k.

sammlung in Ptolemais, welche zur Erntezeit (April bis Juni) abgehalten wurde (§ 33), wie auch Schürer S. 258 zugibt. Was über das Säen und Ernten gesagt wird, ist also ebenfalls in das Jahr 39—40, nicht 40—41 zu setzen, wie Schürer inconsequent thut [1]). Während aus diesem anerkanntermaßen ungenauen Berichte des Josephus, wo weder das Jahr noch das Dasein eines Sabbatjahrs ausdrücklich angezeigt ist, Schürer sich nicht scheut, einen Beweis für seine Annahme zu entlehnen, steht er nicht an, die directe Aussage des Josephus, daß vor und zur Zeit der Eroberung Jerusalems durch Sosius im Sommer 37 v. Chr. unter dem Consulate des Marcus Agrippa und Caninius Gallus ein Sabbatjahr (38—37 [1]) stattgefunden habe, Ant. 14, 16. 2; 15, 1. 2 [2]) vgl. 14, 16. 4 zu bezweifeln. Der Bericht des Josephus über

---

[1]) Vgl. schon Anger, Ratio temporum in actis apostolorum, p. 187.

[2]) Herr Dr. Hitzig, welcher in seiner Geschichte des Volkes Israel S. 532 das Sabbatjahr ebenfalls erst Herbst 37 v. Chr. beginnen läßt, weist auf Ant. 15, 1. 2 hin, wo Josephus im Widerspruche mit sich selber das Sabbatjahr als bevorstehend bezeichne. Allein das Plusquamperfectum ἐνειστήκει kann gar nicht heißen „es stand bevor", sondern nur: „es war eingetreten, war vorhanden". Mit Unrecht behauptet ferner Schürer S. 137 u. 187, daß Jerusalem zur Zeit des Pompejus und des Sosius im Tischri (?) erobert sei, nicht im Sivan (freilich stimmt er nicht mit sich überein, wenn er an ersterer Stelle Spätherbst setzt, an zweiter Juli). Das absolut gesetzte τρίτῳ μηνί, Ant. 14, 16 vgl. 14, 4. 3 kann nur der Monat Sivan sein und nicht nach Bell. Jud. 5, 9. 4, wo τῆς πολιορκίας hinzugefügt und bloß von der Eroberung durch Pompejus die Rede ist, von dem dritten Monat der Belagerung verstanden werden. Der jedenfalls gleich zu deutende dritte Monat müßte dann ferner beide Male vom dritten Monate der Belagerung verstanden werden, während wir wissen, daß nur zur Zeit des Pompejus Jerusalem drei Monate, zur Zeit des Sosius nach Ant. 14, 15 u. 16 fünf Monate, nach Bell. Jud. 5, 9. 4 gegen sechs Monate belagert wurde. Auch paßt unsere Deutung von τρίτῳ μηνί Ant. 14, 16. 4 auf's beste in den Zusammenhang, da hier gesagt werden soll, daß Jerusalem die beiden Male an demselben Monate und Tage erobert wurde. Wie aber der Fasttag im 3. Monate von dem Fasttage schlechthin oder dem Versöhnungstage (10. Tischri) verstanden werden müsse, ist schwer einzusehen, vgl. auch meine Beiträge, S. 157 ff. 313.

die Thaten Herodes' des Großen und seine Zeit ist um so zuverlässiger, als er hier das historische Werk des Zeitgenossen und vertrauten Rathgebers des Herodes Nikolaus von Damaskus und die eigenen Denkwürdigkeiten des Königs (Ant. 12, 3. 2; 15, 6. 3; 16, 7. 1) benutzte. Also aus dem Talmud, aus Josephus und aus den Makkabäerbüchern (2 Makk. 13, 1 ff. 1 Makk. 6, 20. 49. 53; siehe oben S. 528) ist die gewöhnliche Annahme über den Sitz des jüdischen Sabbatjahres durchaus sichergestellt.

Dr. Schürer meint endlich S. 18, die beste Widerlegung meiner Datirung der seleucidischen Aera des ersten Makkabäerbuches sei der Umstand, daß ich, statt ihrer gewöhnlichen Berechnung vom Herbst 312 an, welcher auch Clinton folge, genöthigt werde, sie mit dem 1. Thebet (etwa Januar) 312 beginnen zu lassen. Allein, abgesehen davon, daß er sie selber auch abweichend von Clinton, welcher sie vom 1. Tischri datirt, von einem besonders unwahrscheinlichen Epochenpunkte, der nach dem 15. Tischri fallen soll, berechnet und auf ihre Datirung im zweiten Makkabäerbuche überhaupt keine Rücksicht nimmt, so wird die frühere Datirung der Aera des ersten Makkabäerbuches auf den 1. Thebet nicht nur durch die Thatsachen des Textes gefordert, sondern ist auch an sich selber ziemlich naheliegend. Wie man nämlich das Jahr um die Sonnenwende des Herbstes oder des Frühjahres begann, so begann man es auch und konnte es beginnen, wie bei den Römern, um die Sonnenwende des Winters, also Juden, welche ein Mondjahr haben, mit dem Neumonde des in die Nähe des Wintersolstitiums fallenden Monats Thebet. Aus diesem Grunde spielen auch die Neumonde des 1., 4., 7. und 10. Monats, welche Monate den 4 Tekuphen des Jahres oder Jahrpunkten angehören [1]), in dem kalendarischen Theile des Buches Henoch eine große Rolle. Hier handelt es sich aber im Grunde nicht einmal um den Jahresanfang, sondern um den Epochenpunkt einer Aera, welcher zur Zeit des ersten Makkabäerbuches um so eher an den Anfang des Thebet, weil dann zugleich an das in diesem 4, 25 hochgefeierte Fest der Tempel-

---

1) Meine Beiträge, S. 302.

weihe, dessen Name τὰ φῶτα auch das Wintersolstitium nach S. 526 Anm. in Erinnerung bringt, angeknüpft werden konnte. Auch die Aera der Juden in der auch von Dr. Schürer S. 628 besprochenen Inschrift der Stadt Berenice scheint vom 1. Thebet oder 1. Nisan zu datiren [1]).

Zufolge dieser Ergebnisse rücksichtlich der Makkabäerbücher wird die Geschichte namentlich der syrischen Fürsten und der jüdischen Herrscher aus dem Hause der Makkabäer bei Schürer, welcher mehrfach Clinton folgt, der nach seiner ganzen Bildung für die Chronologie der Römer und Griechen von größerer Bedeutung ist als für die des Orients, einige Abänderung erfahren müssen. Auch glaube ich, aus manchen Beispielen belehrt, trotz der Bemerkungen Schürers S. 63, Anm. 4 die Observation, daß nur die Münzen mit dem Bilde der syrischen Fürsten einen sichern Beweis ihrer wirklichen Herrschaft abgeben, mit Niebuhr festhalten zu müssen, ohne dies hier weiter beweisen zu wollen. Gelegentlich will ich hier noch meine in meinen Beiträgen S. 316 ausgesprochene Behauptung modificiren, daß vor dem Nisan des Jahrs 69 n. Chr. ein Monat eingeschaltet sei. Ich habe dabei übersehen, daß das Jahr 68—69 n. Chr. ein Sabbatjahr war, also wahrscheinlich nach der talmudischen Regel Gemar. Sanhedrin c. 1 nicht in diesem Jahre, sondern im Jahre vorher oder vor dem Nisan 68 ein Monat eingeschaltet [2]) ist. Der 9. Juni 68 n. Chr., an welchem Nero gestorben ist und Galba zu regieren begann, entspricht dann nicht dem 19. Siwan, sondern dem 18. Jjjar 68 n. Chr. Das von uns dort bewiesene Resultat aber, daß Josephus Bell. Jud. 4, 9. 2 u. 9 u. 4, 11. 4 die Regierungszeit von Galba, Otho und Vitellius nach jüdischen Mondmonaten berechnete, bleibt bewiesen. Wenn Josephus nämlich von dem Antritte Galba's (18. Jjjar 68) bis zum Tode des Vitellius (3. Kislev oder Apellâus 69) 18 Mondmonate und 14 Tage rechnet (Galba 7 M. 7 T., Otho 3 M. 2 T., Vitellius 8 M. 5 T.), so führen uns die 18 Monate von Jjjar bis zum Marche-

---

[1]) Meine Beiträge, S. 311.
[2]) Meine Chron. Synopse, S. 440 ff.

schvan und die weiteren 32 Tage, da der Marcheschvan nur 29 Tage hat, gerade bis zum 3. Kislev.

Bei der Untersuchung über das Todesjahr des Täufers habe ich [1]) wegen des Berichtes des Josephus Ant. 18, 5 u. 6 für meine Ansicht auch die Geschichte des Stadtpräfecten Piso und des syrischen Statthalters Flaccus angezogen. In der Hauptsache stimmt mir Schürer gegen Dr. Keim und andere vollkommen bei, indem er ebenfalls S. 243 behauptet, daß der Tod Christi Ostern 30, der Tod des Täufers in's Jahr 29 und die Heirat der Herodias etwas früher, vielleicht auch noch 29, zu setzen sei. Nur soll dieses Resultat nicht auch aus dem Berichte über jene Personen gewonnen werden. Agrippa soll erst im Frühjahr 36 n. Chr. nach Italien gekommen und der Ant. 18, 6. 5 erwähnte Stadtpräfect Piso, zu welchem sein Sclave Eutychus geführt wird, nicht der nach Tacit. Annal. 6, 11 32 n. Chr. gestorbene Stadtpräfect Piso gewesen sein (S. 168 ff. 241 ff. 291 ff.). Die Darstellung meiner Ansicht von Schürer S. 168 läßt die meines Erachtens sehr gewichtigen Gründe für dieselbe gar nicht zu Worte kommen. Allerdings habe ich den Namen Piso Ant. 18, 6. 10, welcher im Zusammenhange nicht nothwendig ist und aus Ant. 18, 6. 5 leicht in den Text kommen konnte, für eine irrige Glosse erklärt. Der entscheidende Grund war, daß ein Stadtpräfect Piso im Jahre 37 sich nicht nachweisen läßt und der wirklich nachweisbare Stadtpräfect Piso im Jahre 32 gestorben ist. Die Existenz eines zweiten Stadtpräfecten Piso im Jahre 37 ist schon vor mir von sehr angesehenen Auctoritäten in diesem Fache, einem Corsini und Lipsius, bestritten. Borghesi, gegen dessen sonstige Gründe meine Beiträge S. 8 ff. zu vergleichen sind, nimmt die Stadtpräfectur eines Piso für 36 und 37 schließlich *nur* an, weil er dem *Texte des Josephus* zu sehr vertraut, was ich nach meiner Erfahrung nicht in solchem Maße zu thun vermag und wozu, namentlich bei Namen und Zahlen, wie jetzt wieder *Ritschl* a. a. O. in noch ganz anderer Weise, als von mir geschehen ist, hervorhebt, bei der Beschaffenheit

---

1) *Meine* Beiträge, S. 3 ff., und Beweis des Glaubens, Jahrgang 1870, S. 163 ff.

unseres gegenwärtigen Textes des Josephus kein Grund vorhanden ist. Wenn man aber trotz der inneren Unwahrscheinlichkeit und der nicht zu leugnenden Verderbtheit des josephischen Textes zumal in unsern Ausgaben desselben einen Stadtpräfecten Piso um 37 statuirt, so bleibt dadurch, wie ich auch schon früher bemerkte, das schließliche Resultat ganz unberührt, da dann Ant. 18, 6. 5 jedenfalls der ältere Stadtpräfect Piso gemeint ist. Es handelt sich also nur um die Stelle Ant. 18, 5. 3, wo Josephus, wenn der Text richtig ist (*ἐνιαυτῷ πρότερον ἢ τελευτῆσαι Τιβέριον*) ausdrücklich sagt, daß Agrippa im Jahre 36 nach Italien gekommen sei. Allein es läßt sich leicht zeigen, daß dieser nicht erst im Jahre 36 nach Italien gegangen, also der Text des Josephus hier, wie bei Zahlenangaben so leicht, verderbt ist. Sobald letzteres bewiesen ist, kann die Stelle überhaupt nicht mehr gegen meine Combination gebraucht werden. Es folgt dieses aber schon aus dem, was wir über die Person des syrischen Statthalters Pomponius Flaccus wissen. Dieser Flaccus, bei welchem Agrippa als Gast verweilte, nachdem er einige Zeit in Tiberias in der Nähe des Herodes Antipas und seiner mit diesem in blutschänderischer Ehe lebenden Schwester Herodias gelebt hatte, Ant. 18, 6. 2 u. 3, ist nach Tacit. Ann. 6, 27 [1]) bereits 33 n. Chr. gestorben. Nachdem er auch mit Flaccus gebrochen hatte, ging Agrippa, sobald er Reisegeld hatte, um sein Glück zu versuchen und den Antipas anzuklagen (Bell. Jud. 2, 9. 5), also spätestens 33, nach Rom. Er kann hienach aber ebenso gut schon 32, als der Stadtpräfect Piso noch am Leben war, dort eingetroffen sein. Zwischen Vitellius, welcher im Jahre 35 nach Tacit. Ann. 6, 32 Syrien erhielt, und Flaccus stand nach Sueton. Tib. 41 [2]) kein consularischer, sondern wahrscheinlich ein prätorischer

---

[1]) Siehe Nipperdey zu dieser Stelle.

[2]) Sueton sagt hier ausdrücklich, daß Tiberius nach seiner Rückkehr nach Capreä um 27 n. Chr. Hispaniam et Syriam, per aliquot annos sine consularibus legatis hatte, was nur um diese Zeit gewesen sein kann, wozu auch Tacit. Ann. 6, 27 stimmt, wo er heuchlerischerweise, wie Tacitus andeutet, in der im Senate recitirten Leichenrede auf den Flaccus die Angesehenen und Consularen verklagt, daß sie jenes Amt ablehnten. Gegen die Chronologie des Tacitus und gegen

Legat an der Spitze Syriens. Es ist wegen des Flaccus also jedenfalls das Zahlzeichen vor ἐνιαυτῷ höchstwahrscheinlich ein ε (ε ἐνιαυτῳ), was wegen des doppelten ε so leicht möglich war, Ant. 18, 5. 3 ausgefallen, so daß Agrippa im 5. Jahre vor dem Tode des Tiberius oder im Jahre 32 in Italien angelangt ist. Daß die Lesart ἐνιαυτῷ πρότερον, worauf die gegnerische Ansicht sich allein stützt, verderbt ist, erhellt mit Sicherheit aus zwei weiteren Gründen. Da nämlich Agrippa in Folge der Denunciation seines Wagenlenkers Eutychus im September 36 verhaftet wurde — seine Festsetzung dauerte 6 Monate lang (Ant. 18, 6. 7. 10; Bell. Jud. 2, 9. 5) bis zum Tode des Kaisers Tiberius — so würde der Umstand, daß der wegen eines Diebstahls gefangengesetzte und seinen Herrn aus Rache denuncirende Eutychus bis dahin von Kaiser Tiberius nicht verhört war, keinenfalls, wie Josephus will, ein hervorragendes Beispiel für die dem Tiberius mehr als jedem anderen Könige oder Tyrannen eigene Maxime, das Verhör der Gefangenen ungebürlich zu verzögern, hergeben können, wenn Agrippa erst im Jahre 36, und zwar weil zu Schiffe von Alexandria kommend, erst mari aperto, also frühestens im Frühjahre 36 in Italien angelangt wäre. Und ebenso wenig hätte dann Josephus von einem alten Grimm (μῆνιν παλαίαν) des Tiberius gegen Agrippa Ant. 18, 6. 6 reden können, weil dieser, welcher bald nach seiner Ankunft in Italien Hofmeister des jungen kaiserlichen Enkels Tiberius geworden war, gegen des Kaisers Befehl seinen Zögling dem Cajus nachgesetzt hätte.

Wir haben bereits S. 519 unser Bedauern ausgesprochen, daß Dr. Schürer die Abhängigkeit des jüdischen Volkes von Rom seit Pompejus im allgemeinen und besonders in finanzieller Beziehung nicht eingehender erörtert hat. Hiermit hängt die unzulängliche Weise zusammen, in welcher die Schatzung des Quirinius Luk. 2, 1ff. von ihm S. 262ff. unseres Erachtens behandelt ist. Es gehört dieser Gegenstand zu derjenigen Partie der neutestamentlichen Zeit-

---

Suetonius, sowie gegen die herrschende Ansicht nimmt Schürer, in diesem Punkte Keim folgend, an, daß Flaccus erst 35 n. Chr. starb und Syrien bis auf Vitellius vorstand.

geschichte, in welcher man sich weder von den vorliegenden Resultaten der jüdischen Geschichte vonseiten der alt- und neutestamentlichen Exegeten, noch von denen der classischen Philologen, welche sich übrigens einander zu gegenseitigem Schaden noch viel zu wenig berücksichtigen, abhängig machen darf, sondern die Quellen selbständig erforschen muß. Wir wollen gegenüber den Annahmen Schürers hier nur die drei Hauptpunkte kurz erörtern: 1) das Edict des Kaisers Augustus betreffs einer alle unmittelbaren und mittelbaren Provinzen des römischen Reiches umfassenden Schatzung, 2) die Stellung Judäa's zu Rom seit Pompejus überhaupt und namentlich in finanzieller Beziehung, 3) das chronologische Verhältnis der Schatzung des jüdischen Volkes um die Zeit der Geburt Jesu zur syrischen Statthalterschaft des Quirinius.

Was den ersten Punkt betrifft, so sagt Lukas Kap. 2 nur aus, daß Kaiser Augustus ein Edict ergehen ließ, das ganze römische Reich, d. i. alle unmittelbaren und mittelbaren Provinzen des römischen Reiches, zu schätzen (V. 1), und daß demzufolge kurz vor dem Tode Herodes' des Großen (1, 5) eine Schatzung im jüdischen Lande statthatte, zu deren Zeit Jesus in Bethlehem geboren wurde (2, 2 ff.). Es ist hier nicht eine gleichzeitige Vollziehung des kaiserlichen Edicts in allen Provinzen und als Gegenstand desselben nicht ein auch die römischen Bürger umfassender allgemeiner Census des Reiches, sondern nur ein allgemeiner Census der Provinzen[1]) des Reiches ausgesagt. Mit Unrecht leugnet Schürer S. 266 die Beschränkung des römischen Reiches auf das Gebiet der ὑπήκοοι oder auf die Provinzen mit Ausschluß Italiens, da sie nicht im Texte begründet sei. Allein auch er leugnet nicht wie sonst kaum irgendjemand, daß in dem ἀπογράφεσθαι des kaiserlichen Edicts (V. 1) wie in ἀπογραφή V. 2 (vgl. Apstg. 5, 37) eine Katastrirung der οἰκουμένη zum Behufe namentlich auch einer zweckmäßigen Besteuerung zu verstehen ist. Wie nun aber in der von mir[2])

---

[1]) So z. B. auch Zumpt, Das Geburtsjahr Christi, S. 148 ff.; vgl. sonst über ihn meine Recension im Allgemeinen literarischen Anzeiger für das evangel. Deutschland 1869, Nr. 26.

[2]) Beiträge, S. 20, ferner die hier S. 19 citirten Beispiele, die übrigens

citirten Stelle Vellej. 2, 39: totus terrarum orbis ignavum conferunt tributum der totus terrarum orbis wegen des Prädicats conferunt tributum auf die Provinzen des römischen Reiches zu beschränken ist, weil nur diese damals directe Steuern zahlten, nicht auch die römischen Bürger, ganz aus demselben Grunde kann in dem behufs einer zweckmäßigen Besteuerung ausgeschriebenen kaiserlichen Edict die οἰκουμένη nur von den römischen Provinzen verstanden werden. So hat z. B. auch schon der wohlunterrichtete Suidas in dem bekannten Artikel unter ἀπογραφή die οἰκουμένη von der πᾶσα ἡ γῆ τῶν ὑπηκόων verstanden. Aber auch abgesehen davon, so konnte, zumal bei der Möglichkeit einer anderen Erklärungsweise, keiner der Leser Luk. 2, 1 an einen auch die römischen Bürger umfassenden Reichscensus denken, noch auch Lukas einen solchen aussagen wollen, weil es nach der Ansicht Schürers selber und vieler anderer zur Zeit des Lukas überhaupt noch keinen auch diese einschließenden Reichscensus gegeben hat. Im römischen Reiche haben wir unmittelbare und mittelbare Provinzen oder, wenn man lieber will, Bestandtheile zu unterscheiden, unmittelbare oder solche, welche unmittelbar unter den gewöhnlichen römischen Provinzialbeamten standen, und mittelbare, welche das nicht thaten, aber doch Rom unterworfen und steuerpflichtig waren, wie z. B. manche abhängige Dynastieen in den kaiserlichen Provinzen vorkommen. Es sagt der Zeitgenosse Strabo Geograph. p. 840, wo er von der Eintheilung der Provinzen (ἐπαρχίαι) des römischen Reiches durch den Kaiser Augustus redet, ausdrücklich, daß in den Provinzen des Kaisers (τῆς ἐκείνου μερίδος), zu welchen auch Syrien gehört, βασιλεῖς καὶ δυνάσται καὶ δεκαρχίαι seien und immer gewesen seien. Hirtius (de bello Alexandr. 65) erwähnt auf der Reise des Julius Cäsar durch Syrien und Cilicien reges, tyrannos, dynastas provinciae. So standen seit der Eroberung Judäa's durch die Römer unter Pompejus jüdische wie auch andere benachbarte Fürsten (βασιλεῖς ὑποτελεῖς oder ὑπήκοοι), obwol

auch aus jeder Logik vermehrt werden könnten, Joseph. contr. Apion. 2, 4: οἱ κύριοι νῦν Ῥωμαῖοι τῆς οἰκουμένης und im Titel des Monument. Ancyr. orbem terrarum (Augustus) imperio populi Romani subjecit.

relativ selbständig in engerer Beziehung [1]) zu der römischen Provinz Syrien und deren Regiment. Die Geschichtlichkeit des kaiserlichen Edicts in Betreff eines allgemeinen Provinzialcensus, welcher nach sonstigen Analogieen und ausdrücklichen Zeugnissen allmählich und unter Berücksichtigung der provinziellen Eigentümlichkeiten auszuführen war, beruht nicht bloß auf der Glaubwürdigkeit des Lukas, welcher einen solchen vermeintlich sogar zu seiner Zeit noch gar nicht existirenden allgemeinen Provinzialcensus schwerlich ersinnen konnte, sondern ist von vornherein durch die bekannten Bestrebungen des Augustus nach Centralisirung des römischen Staatswesens, besonders auch seiner Finanzen wahrscheinlich, wird ferner bestätigt durch die vielbesprochenen Zeugnisse des Suidas und Cassiodor, welche zwar spätere Schriftsteller sind, aber alte Quellen benutzten, zu welchen noch Malalas [2]) hinzuzufügen ist, sowie durch die von Dr. Schürer ganz übergangene von Julius Cäsar angeordnete und begonnene und von Augustus erst vollendete Vermessung des ganzen römischen Reiches, welche unstreitig auch im Interesse einer besseren Besteuerung unternommen ward. Noch vor seinem Tode hatte Augustus den von ihm angeordneten allgemeinen Provinzialcensus im wesentlichen beendet und dessen Resultate in sein rationarium oder breviarium totius imperii aufgenommen. Auf ihn deutet auch Augustus selber in dem von ihm verfaßten Abriß seiner Thaten im Monument. Ancyran. hin, wenn er hier sagt: omnium provinciarum [3]) statum ordinavi, da unter der Ordnung der Provinzen durch Augustus, welche auch von Dio Cassius 54, 6 sqq. mit Bezug auf den gerade hier in Frage stehenden Orient berichtet wird, vor allem auch die Ordnung ihrer Besteuerung zu verstehen ist, wie Augustus denn eben bei seiner damaligen Anwesenheit den König Herodes zum Procurator von ganz Syrien [4]) (ἐπί-

---

1) Joseph. Ant. 19, 8. 1. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, Bd. I, S. 239. 247. 340. Zumpt, Das Geburtsjahr Christi, S. 179 ff.

2) ed. Dindorf p. 226; vgl. meine Beiträge, S. 56.

3) Die Lücke des Monumentes nach omnium provinciarum wird sicherer durch statum ordinavi als mit Huschke durch censum egi ausgefüllt, vgl. meine Beiträge, S. 57 und Chronol. Synopse, S. 92.

4) Joseph. Bell. Jud. 1, 20. 4; Ant. 15, 10. 3; meine Beiträge, S. 89.

τροπος, Verwalter der Staatseinkünfte) ernannte, als welcher er mit den anderen Procuratoren Syriens ein Collegium bildete.

Sobald die Geschichtlichkeit des kaiserlichen Edictes in Betreff der nur auf die römischen Bürger nicht bezüglichen Schatzung des gesamten römischen Reiches feststeht, so ist nicht zu bezweifeln, daß, wie Lukas ausdrücklich berichtet, diese Schatzung sich auch auf das Rom unterworfene, tributpflichtige Judäa erstreckte, nur daß dieselbe nach den Verhältnissen dieses Landes eigentümlich modificirt sein mußte. Dr. Schürer wendet zunächst ein, daß Judäa als Gebiet eines rex socius, Herodes des Großen, nicht auf Anordnung des römischen Kaisers habe geschätzt werden können. Allein er war ursprünglich nur wie sein Vater Antipater von den Römern dem Hohenpriester und Ethnarchen Hyrkan als ἐπίτροπος beigegeben und wurde erst von Antonius und dann von Augustus unter bestimmten Bedingungen zum Könige gemacht. Der Ausdruck socius steht im engeren und weiteren Sinne und wird im weiteren Sinne in höflichem Ausdruck sogar von Provinzialen [1]) gebraucht, von den βασιλεῖς ὑπήκοοι, zu welchen Herodes gehörte, sehr gewöhnlich. Herodes war in der That nichts weiter, als der Procurator des römischen Kaisers [2]) und dazu „ein alle Zeit unterwürfiger", mit dem Titel eines Königs, welcher ihn gegenüber seinen Untergebenen und den römischen Provinzialbeamten, besser stellen konnte, nicht aber gegenüber Rom und den Rom zu haltenden Verpflichtungen des jüdischen Volkes. Der Begriff eines abhängigen Königs, welcher an sich relativ ist und meistens nicht genauer untersucht wird, ist von mir an der Person Herodes' des Großen nach Maßgabe der Quelle concreter gezeichnet, wofür

---

1) Suet. Aug. 23. 48. 60. Marquardt, Römische Staatsverwaltung, Bd. I, S. 346.

2) So auch Marquardt a. a. O., S. 249. 209. Ueber die besondere Stellung derjenigen kaiserlichen Procuratoren, welche zugleich das von den Römern abhängige Land regierten, vgl. Marquardt a. a. O., S. 413 ff. Die abhängigen Könige bezeichneten sich auch selbst wol als solche Procuratoren, Sallust. Jug. 40, vgl. meine Beiträge, S. 89 ff. Als „dem Kaiser alle Zeit unterwürfig" (ἀνὴρ ὑπ' αὐτῷ πεποιημένος τὰ πάντα) wird Herodes bei Josephus (Ant. 17, 9. 6 vgl. 15, 9. 5) bezeichnet.

Dr. Schürer S. 273 ff. nicht den Grund erkannt zu haben scheint; so hatte, was sehr bedeutsam ist, Herodes nur ein sehr unvollkommenes und bei weitem nicht das volle Münzrecht, was von den Römern selbst abhängigen Städten [1]) zugestanden ward. Aehnlich wie Herodes vollzog der von Rom abhängige kappadocische König Archelaus im Jahre 36 n. Chr. in seinem Lande den römischen Census sogar in noch strengerer Weise, als es unter Herodes von den Juden verlangt wurde, was bei Tacitus (Ann. 6, 42) zufällig aufbewahrt ist, weil das ihm unterworfene Volk der Kliten infolge davon revoltirte und mit Hülfe der Römer zu Paaren getrieben werden mußte. Weil nach der Eroberung Jerusalems von Pompejus durch die Ernennung des Antipater zum Procurator die Einrichtung Judäa's als römische Provinz, wenn auch noch nicht formell, so doch dem wesentlichen Gehalte nach vollzogen war, konnte Ammianus Marcellinus 14, 8. 12 sogar sagen, daß es schon damals zur Provinz formirt sei, wie Appian [2]) Mithr. 105 von Cappadocien sagt, daß es unter Augustus Provinz geworden sei, weil seinem Könige Archelaus bereits von Augustus ein solcher Procurator nach Dio Cass. 57, 17 beigegeben ward. Daß die Reiche der unterworfenen Könige gegenüber Rom wesentlich nicht anders standen als die Provinzen, wird auch durch das bereits erwähnte von Augustus verfaßte rationarium totius imperii, dessen Dio Cassius, Sueton und Tacitus gedenken, bestätigt, in welchem die Hülfsmittel des Reiches (die öffentlichen Gelder und das Heer) nach den Rubriken Königreiche und Provinzen, Einnahmen und Ausgaben verzeichnet [3]) waren.

---

[1]) Marquardt a. a. O., S. 355. 352.

[2]) Vgl. Marquardt a. a. O., S. 209, Anm. 1; S. 340.

[3]) So namentlich Tac. Ann. 1, 11: Opes publicae continebantur, quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones. Zu regna u. s. w. ist continebantur zu ergänzen und werden von da an die Rubriken aufgezählt, nach welchen die im Vorhergehenden genannten Hülfsmittel des Staates verzeichnet waren. Schürer bemerkt S. 268, Anm. 4, es sei nicht einmal die Rede davon, daß die socii Tribut zahlten, geschweige denn von Schatzungen in ihren Gebieten. Das socii faßt alle Nichtrömer (regna, provinciae) als allgemeiner Begriff unter sich;

Aber Schürer glaubt urkundlich beweisen zu können, daß Judäa unter Herodes dem Großen einem römischen Census nicht unterworfen war, ja daß es Rom damals gar keinen Tribut bezahlt habe. Allein die letztere Behauptung, welche die erstere allerdings zur Folge haben würde, ist so unglaublich, daß es wundernimmt, daß Schürer sich zu ihr verstehen konnte. Er beruft sich für dieselbe S. 278 auf Joseph. Ant. 17, 3. 5: *τῆς δὲ Ἀρχελάου χώρας πολυτελοῦς προσνεμηθείσης τῇ Σύρων*, wonach Judäa erst nach der Verbannung des Archelaus tributpflichtig geworden sein soll. Allein die Stelle besagt gerade das Gegentheil, da *πολυτελοῦς* zu *χώρας* [1]) zu construiren (die Ansicht Schürers hätte Josephus etwa ausgedrückt *πολυτελοῦς γενομένης καὶ προσνεμηθείσης τῇ Σύρων*) und zu erklären ist: „Nachdem das tributpflichtige Land des Archelaus zu Syrien hinzugethan war." Gleich darauf (Ant. 18, 1. 1) setzt Josephus einfach ohne *πολυτελής* als Prädicat zu Judäa *προσθήκην τῆς Συρίας γενομένην*. Es war vielmehr Judäa seit seiner Eroberung durch Pompejus den Römern tributpflichtig, wofür Josephus schon Ant. 14, 4. 4 denselben Ausdruck *πολυτελής* gebraucht hatte, und blieb es so auch nach der Entsetzung des Archelaus, um welche Zeit es ja auch nichts der Art verübt hatte, um damals zum zweiten Male tributpflichtig zu werden. Ueber die Regulirung dieser Tributpflicht durch Julius Cäsar hat Josephus Ant. 14, 10. 5. 6 ausführlicheres berichtet. Dr. Schürer nimmt nun an, daß Judäa unter Herodes dem Großen und seinen Söhnen keinen Tribut mehr an Rom bezahlte. Er stützt diese Behauptung damit, daß er als rex socius schwerlich Tribut gezahlt habe, eine Ansicht, deren Irrigkeit wir bereits gesehen

wer aber zahlte in jener Zeit im römischen Reiche Tribut als diese socii? und wenn von den regna und provinciae in dem rationarium totius imperii, dem Staatshaushalt des Reiches geredet wurde, so konnte es nur geschehen mit Bezug auf ihre Leistungen an den Staat. Daß diese durch Schatzungen regulirt waren, ist allerdings nicht ausdrücklich gesagt. Aber was in dieser Beziehung von den Provinzen galt, galt unstreitig im allgemeinen von den Königreichen.

[1]) *πολυτελής* steht ohne Artikel nach Kühner, Ausführl. griech. Gramm., 2. Ausg. II, 1. § 464. 7. c oder § 463. 3. B; vgl. Krüger, Griech. Gramm. (3. Aufl.), § 50. 9. 8.

haben, und die in diesem Falle sich auch dadurch widerlegen läßt, daß Antonius den Procurator Herodes, wie Appian Bell. civ. 5, 75 ausdrücklich berichtet, unter einem festen Tribute zum König machte. Sie soll sich ferner daraus ergeben, daß Josephus zur Zeit des Herodes nie von römischen Steuern Judäa's rede und an einzelnen Stellen (Ant. 15, 10. 4; 16, 2. 5; 17. 2. 1) selber Steuern erlasse. Allein er redet auch in dieser Zeit von der Unterthänigkeit Judäa's unter Rom, wozu vor allem die Tributzahlung gehörte, und hat gelegentlich die letztere, wie wir sahen, auch ausdrücklich hervorgehoben. Wäre sie unter Herodes aufgehoben, so mußte Josephus, welcher als von Pompejus festgesetztes Grundgesetz des jüdischen Landes die Tributpflichtigkeit berichtet, und die Steuergesetze des Julius Cäsar ausführlicher mitgetheilt hat, dies ausdrücklich sagen, wenn nicht ihre Fortdauer auch unter Herodes vorausgesetzt werden sollte. Es berichtet Appian in seinem Vorwort Roman. histor. wohl von solchen unterworfenen Völkern und Reichen, welche Rom ausnahmsweise nichts steuerten, aber das waren nach ihm nur dürftige und uncultivirte Völker (*βάρβαρα ἔθνη πενιχρὰ καὶ ἀκερδῆ*), zu denen Judäa keineswegs gehörte, welches vielmehr bereits den Persern und Syrern Tribut zahlte. Auch wissen wir aus Dio Cassius 37, 20, daß die Grundgesetze des Pompejus bei den von ihm unterworfenen Völkern des Orientes ihrem Wesen nach noch weit später aufrecht erhalten wurden. Und wie konnten Antipater und Herodes römische Procuratoren Judäa's sein, wenn dieses nicht tributpflichtig gewesen wäre! Epiphanius (Haer. 5, 22) berichtet von Steuern, welche Antipater und Herodes Rom zahlten. Auch die von Schürer S. 264 gänzlich misverstandene Stelle des Appian Syr. 50 setzt jüdische Steuern, namentlich die Kopfsteuer, nicht bloß seit Vespasian und Hadrian, sondern auch seit Pompejus voraus. Wenn Herodes aber an den oben angezogenen Stellen aus Staatsraison Steuern vorübergehend oder im Interesse der Vertheidigung behufs jüdischer Colonisirung dauernd erläßt, so war er dazu als König-Procurator unstreitig befugt, mochten jene Einkünfte [1]), wie im ersteren Falle wahrschein-

[1]) Vgl. das Edict des Julius Cäsar bei Joseph. Ant. 14, 10. 6, wo

lich, ihm gehören oder die sonst üblichen römischen Steuern mitbefassen, wie denn auch der Statthalter Vitellius, ohne erst in Rom anzufragen, nach Joseph. Ant. 18, 4. 3 Steuern in Jerusalem erläßt. Es ließe sich auch denken, daß Herodes im letzteren Falle Rom aus seinen Mitteln entschädigte.

Ebenso wenig hat Schürer erwiesen, daß der von Augustus angeordnete allgemeine Provinzialcensus sich nicht auf Judäa erstreckt habe, weil dort unter Herodes dem Großen kein römischer Census gehalten sei und habe gehalten werden können, selbst wenn dieses tributpflichtig gewesen sei. Es ist der Begriff des römischen Census näher zu bestimmen, was von dem Verfasser nicht genug geschehen ist. Bei Lukas ist nur eine von Augustus angeordnete Schatzung im Reiche und Judäa ausgesagt, nicht daß diese überall in ganz gleicher Weise zu geschehen habe wie bei den römischen Bürgern. Nach aller Analogie hat z. B., wie schon das Protev. Jacob. 17 voraussetzt, der König-Procurator Herodes und nicht ein anderer Beamter des Kaisers, den Befehl der Schatzung in seinem Lande Judäa ausgeführt. Als kaiserlicher Procurator von Judäa, ja seit 20 v. Chr. von ganz Syrien, hatte er ja gerade die dortigen finanziellen Verhältnisse unter Händen. Ferner lag es im Interesse auch des Augustus, die königliche Würde des Herodes so viel als möglich zu schonen. Endlich hat selbst der Census der römischen Bürger später eine größere Decentralisirung, wie namentlich aus der censorische Maßnahmen des Julius Cäsar betreffenden heraklensischen Tafel hervorgeht [1]), erfahren, indem in den Municipalstädten die dortigen localen Obrigkeiten, nicht die Censoren in Rom, das Geschäft des Census nach der empfangenen Formel vornahmen. Auch der minder mächtige und angesehene cappadocische König Archelaus censirt die ihm untergebenen Kliten selber. Hatten wir nun diese und ähnliche in der Natur der Sache

---

zwischen römischen Steuern und Revenüen des jüdischen Fürsten unterschieden wird. Herodes der Große hatte aber seitdem noch viele Schenkungen von Rom zum Lohne für sein stets unterwürfiges und dabei thatkräftiges Verhalten erlangt.

[1]) Marquardt a. a. O., Bd. I, S. 486. Zumpt, Das Geburtsjahr Jesu, S. 117 ff.

liegende Modificationen des römischen Census bei seiner Vollziehung in Judäa unter Herodes fest, so lösen sich die Einwürfe gegen die Geschichtlichkeit eines damaligen Census in Judäa ohne Schwierigkeit. Es wisse, meint Schürer S. 275, Josephus von einem römischen Census in Palästina zur Zeit des Herodes nichts, er spreche vielmehr von dem Census des Jahres [1]) 7 n. Chr. als von etwas neuem und unerhörtem. Allerdings berichtet Josephus nichts von einem damaligen römischen Census; allein daraus folgt nicht, daß er von keinem weiß. Das Schweigen eines Schriftstellers kann nichts beweisen gegen das Zeugnis eines anderen vom ausdrücklichen Gegentheil, zumal viele Provinzialcensus nur von Einem Schriftsteller oder Monumente oder gar nicht erwähnt werden, an deren Existenz niemand zweifelt und sogar Josephus selber den Census unter Quirinius nicht in seiner Schrift über den jüdischen Krieg erwähnt, sondern aus den Unruhen unter Judas dem Galiläer nur errathen läßt. Ja es lassen sich, wie ich anderswärts [2]) bereits gezeigt habe, aus Joseph. Ant. 17, 6—11 [3]), Apstg. 5, 36 ff. und dem Talmud gerade um jene Zeit tiefgehende Bewegungen der Juden

---

1) Man setzt jetzt nicht selten den Census des Quirinius in das Jahr 7 n. Chr.; wahrscheinlicher fiel er Herbst 6 n. Chr. Mit voller Sicherheit kann man freilich nur sagen, in das 37. Jahr nach der Schlacht bei Actium, d. i. vom 2. Septbr. 6 n. Chr. bis dahin 7 n. Chr. Allein Archelaus ward im 10. Jahre seiner Herrschaft d. i. nach dem Nisan 6 n. Chr. entsetzt. Der Statthalter Quirinius wird nach der damaligen römischen Sitte etwa im Junius 6 n. Chr. eingetroffen sein und alsbald die jüdischen Angelegenheiten unter Abhaltung eines Census, der nach römischer Weise (s. Zumpt a. a. O., S. 120) in 60 Tagen beendet wurde, geordnet haben. Für die Zeit des Herbstes spricht auch das ἀποδόμενος τὰ Ἀρχελάου χρήματα oder τὸν Ἀρχ. οἶκον oder der Umstand, daß Vitellius die Habe des Archelaus zu verpachten hatte, da die Verpachtung namentlich liegender Gründe bei den Juden in Uebereinstimmung mit dem Sabbatjahre vom Herbste lief.

2) Zuletzt in meinen Beiträgen, S. 101 ff.

3) Der Matthias (aus Sepphoris in Galiläa) bei Josephus heißt bei Lukas und im Talmud Θευδᾶς d. i. Θεόδοτος, letzteres die griechische Wiedergabe des hebräischen Namens, wie auch Κηφᾶς und Πέτρος wechseln. Ueber die Mächtigkeit der damaligen Bewegung vgl. meine Beiträge, S. 99 ff.

gegen Rom und die Herodische Dynastie, wie sie in Folge eines solchen Census und ähnlicher Maßnahmen entstehen konnten, aufweisen. Um das dort Gesagte nicht zu wiederholen, so füge ich noch ein bestätigendes Citat aus Jadajim 4, 8 hinzu, wo nach Geiger[1]) der Galiläer Theudas sich mit den Pharisäern über die Anerkennung der römischen Obrigkeit streitet, wie auch Matthias nach Josephus diese bestritt und eigentlich das geistige Haupt der Zeloten war (noch vor Judas dem Galiläer, welchen Josephus als solchen bezeichnet). Wenn aber Schürer behauptet, Josephus spreche von dem Census des Jahres 7 n. Chr. als von etwas neuem und unerhörtem, wodurch ein früherer Census in Judäa ausgeschlossen werde, so ist das keineswegs der Fall. Schürer beruft sich besonders auf Joseph. Bell. jud. 2, 8. 1, wo es von Judas dem Galiläer heiße: *καχίζων, εἰ φόροντε Ῥωμαίοις τελεῖν ὑπομενοῦσι καὶ μετὰ τὸν θεὸν οἵσουσι θνητοὺς δεσπότας.* Das Anstößige sei nicht die Vermögensabschätzung oder die Form derselben, sondern die römische Steuer als solche. Daß überhaupt die Römer eine Steuer in Palästina erheben wollten, das sei ein „novum et inauditum" gewesen. Dies behauptet Schürer, während wir aus Josephus und anderen Schriften sahen, daß die Juden seit Pompejus tributpflichtig wurden und geblieben sind. Allerdings will die extreme Partei der Juden, die zelotischen Pharisäer, unter Judas dem Galiläer den Römern überhaupt keine Steuern gezahlt wissen, aber nicht, weil die Steuerzahlung an die Römer etwas unerhörtes war, sondern nach dem hinzugefügten Grundsatze, daß sie nach Gott keine sterblichen *δεσπόται*, also auch die Römer nicht tragen wollen, was sie thun würden, wenn sie ihnen Tribut zahlten, da *ὑποτελής* und *ὑπήκοος* auch sonst bekanntlich Wechselbegriffe sind. Uebrigens hat Schürer S. 278 meine Ansicht über Joseph. Ant. 18, 1. 1

[1]) Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, S. 35 Anm., S. 146. Mit Unrecht will Geiger, Jüd. Zeitschrift für Wissenschaft und Leben 1870, Hft. 1, S. 39 für Theudas Judas lesen. Auch die noch vor dem Aufstande unter Judas dem Galiläer verfaßte assumptio Mosis setzt die republikanische Ansicht der Zeloten voraus. Siehe meinen Aufsatz Jahrb. für deutsche Theologie 1868, S. 622 ff. und Schürer, S. 541.

ganz unrichtig referirt, wenn er sagt, nach mir sei nur die Form der Abschätzung, nämlich das Verhör (ἡ ἀκρόασις), d. h. die Nöthigung zur Selbstschätzung, das Neue und Anstößige gewesen. Als Abweichungen des Census unter Quirinius von dem unter Herodes habe ich in meinen Beiträgen S. 95 ff. allerdings auch das von Josephus selber angeführte Verhör, aber vor dem heidnischen Statthalter, der nach meiner Ansicht zur Zeit des Herodes nicht censirte, und namentlich dabei auch, was Schürer ganz wegläßt, den Umstand hervorgehoben, daß die Juden nach der römischen Weise ihre Angaben mit einem in bestimmter Weise formulirten Eide vor ihm zu erhärten hatten, welchen Eid die pharisäische Partei auch schon früher nach Joseph. Ant. 17, 2. 4 in ähnlicher Weise weigerte. Daß nach dem Tode des Philippus die Steuern, nach Josephus versteht sich, mit Ausnahme des auch von jenem an die Römer gezahlten Tributs, in dessen Tetrarchie deponirt werden sollten, erklärt sich aus Suet. Calig. 16, nach welcher Stelle sie für den eventuellen Nachfolger reservirt wurden. Vielleicht zahlte Herodes auf Grund solcher Schatzungen ein Pauschquantum [1]) an die Römer und hatte den Tribut auf sein Risiko selber einzutreiben.

Endlich wiederholt Schürer den bekannten Einwurf, daß, da Quirinius zur Zeit des Herodes nicht Statthalter von Syrien gewesen sei, seine Nennung von Seiten des Lukas auf einer irrtümlichen Verlegung der bekannten Schatzung vom Jahre 7 n. Chr. in die Zeit des Herodes beruhe. So kann aber nur der urtheilen, welcher den Participialsatz ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου Luk. 2, 2 als Genitivus absolutus faßt, um die Zeit zu bestimmen, wann der Census in Judäa statthatte. Dieser Einwurf gegen die geschichtliche Kunde des Lukas fällt weg, wenn man mit mir

---

1) So kaufte bereits der Makkabäer Jonathan die Steuern den Syrern nach 1 Makk. 11, 28. 30 ff. für eine bestimmte Summe ab, und nach Joseph. Ant. 15, 4 zahlten Herodes und Aretas der Cleopatra für den ihr von Antonius geschenkten Gebietsantheil jeder eine jährliche Pacht von 200 Talenten. Anfangs bis auf Cäsar wurden die Steuern Judäa's wie jeder anderen Provinz in Rom an römische Ritter ebenfalls gegen ein Pauschquantum verpachtet; vgl. meine Beiträge, S. 73. 75 ff. Auch Herodes war römischer Ritter.

und anderen den Genitiv des Participialsatzes von πρώτη regiert sein läßt. Ich erkläre: Eine solche Schatzung geschah als frühere mit Bezug auf Quirinius als Statthalter von Syrien. Das kann sein, da die Schatzung mit der Person des Quirinius nicht verglichen werden kann, nach bekannter [1]) Brachylogie „als frühere mit Bezug auf die Schatzung des syrischen Statthalters Quirinius", oder „geschah früher [2]), als Quirinius Statthalter von Syrien war", also auch, wie jeder Leser von selber sich hinzudachte, früher als die von Quirinius gehaltene Schatzung. Bei jeder dieser beiden Fassungen, die wesentlich den gleichen Sinn geben, wird der Census des Herodes von dem dem Leser bekannteren des Quirinius ausdrücklich unterschieden, von ihrer Verwechselung kann keine Rede sein. Schürer meint S. 281: „Daß obige Uebersetzung grammatisch zur Noth (!) sich rechtfertigen läßt, wird jeder Besonnene zugeben", schließt dann aber damit, daß er sie eine halsbrechende Erklärung nennt. Gegenüber dieser unbewiesenen, absprechenden Behauptung halte ich mit andern an meiner Erklärung fest, und obwol auch ich zu wissen glaube, was sich im Griechischen sagen läßt, so sind es gerade durch grammatische Kenntnisse und Sprachgefühl so ausgezeichnete Philologen wie Schömann, G. Curtius und Ewald, denen ich noch andere Philologen von Fach hinzufügen könnte, welche, wie ich bereits in meinen Beiträgen gesagt habe, mit mir der Ansicht sind, daß beide Erklärungsweisen des Participialsatzes als Genitivus absolutus oder als abhängig von πρώτη gleich möglich sind und nur Zusammenhang und Sinn entscheiden können, welche von ihnen vorzuziehen sei. Diese aber sprechen für die unter andern auch von mir verteidigte Erklärung der Abhängigkeit [1]) des Participialsatzes von πρώτη, mag man dieses nun zugleich

[1]) Joh. 5, 36. Winer, Gramm. (7. Aufl.), § 35. 5. Krüger, Gr. Gramm., § 47. 27. Kühner, Ausf. gr. Gramm. II, § 543. 1—3. § 420. 1.

[2]) Krüger, Gr. Gramm., § 57. 5. Anm. 3. Kühner, Ausf. gr. Gramm. II, § 405 b. 2. a. Besonders instructiv für unsern Fall ist das bei Krüger aus Plato citirte Beispiel, sofern der von dem Comparativ abhängige Genitiv ebenfalls ein mit einem Participium verbundenes Nomen ist: *Λακεδαιμόνιοι ὕστεροι ἀφίκοντο τῆς ἐν Μαραθῶνι μάχης γενομένης μιᾷ ἡμέρᾳ.*

superlativisch und comparativisch oder bloß comparativisch fassen. Denn 1) konnte Lukas die jüdische Schatzung um die Geburt Christi, welche er Luk. 1, 5. 26 überdies chronologisch bereits hinreichend bestimmt hatte, entsprechend seiner sonstigen Weise nicht nach der Regierungszeit eines syrischen Statthalters bestimmen wollen, was der Fall sein würde, wenn der Participialsatz als Genitivus absolutus gefaßt wird. 2) Daß Lukas die bekannte Schatzung vom Jahre $^{6}/_{7}$ n. Chr. irrtümlich in die Zeit des Herodes verlegen soll, ist schon an sich wenig wahrscheinlich und empfiehlt die gegnerische Ansicht nicht. Lukas kennt sogar den dieser Schatzung gleichzeitigen Aufstand Judas' des Galiläers Apstg. 5, 37 und unterscheidet sie von der frühern unter Herodes, welche er richtig etwa 30 Jahre vor der Taufe Jesu (Luk. 3, 23) setzt, ausdrücklich. Freilich liest Schürer S. 286 aus Apstg. 5, 37 heraus, daß Lukas nur die eine Schatzung des Quirinius gekannt habe. Allein dieser bezeichnet die Schatzung des Herodes Luk. 2, 2 ausdrücklich als *πρώτη*, was eine spätere, zweite Schatzung voraussetzt, und konnte Apstg. a. a. O. den Gamaliel von den Tagen der Schatzung (*ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς*)

1) *πρώτη* in der Comparation mit dem Genitiv ist bekannt genug und findet sich auch im N. T. Joh. 1, 15. 30; 15, 18. Ueber den Unterschied, der für die Geschichtlichkeit der Lukas bedeutungslos ist, wenn *πρώτη* zugleich superlativisch gefaßt wird „als erste und eher", siehe auch meine Beiträge S. 26 ff. Wenn noch Winer geleugnet hat, daß das comparativisch gefaßte *πρώτη* nicht den Genitiv eines mit dem Participium verbundenen Nomen nach sich haben, sondern *τοῦ ἡγεμονεύειν τῆς Συρίας Κυρήνιον* gesagt sein würde, so fehlt dafür nicht nur jeder vernünftige Grund, sondern ich habe dort auch mehrere Beispiele dieses Sprachgebrauches beigebracht, außer dem gewöhnlich angeführten Jerem. 29, 2 LXX noch Sophocl. Antig. 637 u. 638. 701 u. 702; Joseph. Ant. 2, 15. 2 und die auf vor. Seite, Anm. 2 aus Plato citirte Stelle. Der Vorwurf der Künstlichkeit, welchen auch Schürer erhebt, beruht darauf, daß man den Genitiv in der Comparation deutsch durch „als u. s. w." wiedergibt, während auch hier der Genitiv wirklich „mit Bezug auf" heißt und die von den Griechen geliebte Kürze des Ausdruckes dann sich auch für uns einfacher erklärt. Nach unserer Art zu denken, sind manche griechische Wendungen des Comparativs mit dem Genitiv noch weit härter, z. B. Soph. Ant. 75: *πλείων χρόνος, ὃν δεῖ μ' ἀρέσκειν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε* für *ἢ χρόνος, ὃν τοῖς ἐνθάδε* bei Kühner a. a. O., § 543. 3 und die bei diesem § 543. 1. b. c angeführten Stellen.

reden lassen, da die des Quirinius die ihm zunächstliegende, bekanntere war. — Die auch von Schürer S. 264 so sehr missverstandene Stelle Appian. Syr. 50: *καὶ διὰ ταῦτα ἅπασιν Ἰουδαίοις ὁ φόρος τῶν σωμάτων βαρύτερος τῆς ἄλλης περιουσίας* ist übrigens ebenfalls comparatio compendiaria und zu erklären: „und deshalb haben alle Juden eine schwerere Steuer für die Leiber zu erlegen, als für das andere Vermögen", *τῆς ἄλλης περιουσίας* für *φόρου τῆς ἄλλης περιουσίας*. Hiezu stimmt, daß, wie wir wissen, die Juden an die Römer seit Pompejus Kopf- und Grundsteuer [1]) bezahlten.

Die eingehende Erörterung Schürers über die jüdischen Parteien, namentlich die Pharisäer und Sadducäer, kann ich hier leider nur flüchtig berühren. S. 426 meint er, durch das Zeugnis des Josephus stehe zweifellos fest, daß die Pharisäer die eigentliche Volkspartei, die Sadducäer die priesterliche Adelspartei waren. Indem die Sadducäer dann nach dem Vorgange von Geiger von dem zur Zeit Davids lebenden Hohenpriester Zadok (= Zadokiten) abgeleitet werden, was indes nur eine ansprechende Vermuthung genannt wird, sollen sie näher „die Nachkommen dieses Hohenpriesters Zadok und die Anhänger und Parteigenossen dieser Familie sein, ähnlich wie im Neuen Testamente von Herodianern, d. h. von den Anhängern der Herodianischen Familie, die Rede ist. Allein hierin scheint mir manches irrig oder doch nur halbwahr zu sein. Wenn Josephus sagt, daß die Pharisäer das Volk und die Frauen für sich haben, so folgt daraus so wenig, daß sie die eigentliche Volkspartei im Gegensatz zu einer Adelspartei waren, wie etwa die Jesuiten die Volkspartei sind, weil bei ihnen das Gleiche der Fall zu sein pflegt. Die Ansicht, daß die Saddu-

---

[1]) Siehe meine Beiträge, S. 67 ff. 73. 75 ff. Das Steueredict des Julius Cäsar Ant. 14, 10. 6 habe ich aber S. 75 mit Unrecht 711 u. c. gesetzt, es fällt vielmehr 707 u. c. oder 47 v. Chr. Denn die Zeitbestimmung *αὐτοκράτωρ τὸ δεύτερον* § 6 wechselt § 2 mit der andern *δικτάτωρ τὸ δεύτερον*, was er 47 v. Chr. (siehe Clinton, Fasti zu d. J.) war, oder nach § 7 zwei Jahre vor seinem 5. Consulat. Die Edicte Cäsars § 4 u. 7 sind also spätere Modificationen einzelner Bestimmungen der Edicte § 2 u. 6 und setzen diese als ihre Grundlage voraus.

cäer die priesterliche Adelspartei der Juden sei, hat ihr Begründer Geiger bereits auf ihre Identificirung mit den Nachkommen des Hohenpriesters Zadok (Sadducäer gleich Zadokiten) basirt. Für diese Ableitung des Namens weiß er (Urschrift, S. 105) nur zwei Zeugnisse anzuführen, zuerst die bekannte Stelle aus den Abot des Nathan c. 5, einer späten jüdischen Quelle aus dem 10. Jahrhundert, wo es heißt, daß Antigonus aus Socho (im 2. Jahrh. v. Chr.) zwei Schüler hatte, Zadok und Boethus, die Häupter zweier Secten, der Sadducäer und Baithusäer (Boethus bekanntlich der Hoheprieſter und Schwiegervater Herodes' des Großen). Was über ihre Lehre hier gesagt wird, daß sie die Auferstehung und eine andere Welt leugneten, weil Antigonus gebot, Gott ohne Lohn zu dienen, verdient einige Beachtung. Aber sonst findet sich der historische Irrtum, daß Boethus zum Zeitgenossen des Antigonus [1]) gemacht wird, und Zadok, der nicht einmal Priester genannt wird, ist gerade nach dieser Stelle verschieden von dem Hohenpriester dieses Namens, welcher zur davidischen Zeit lebte. Die ältern gelehrten, den Talmud aber nicht kritisch genug behandelnden christlichen Theologen, wie Reland und Lightfoot zu Matth. 3, 7, nahmen daher an, daß die Sadducäer auf Grund dieser Stelle Anhänger eines erst im zweiten Jahrhundert vor Christus lebenden Zadok seien, nicht aber des Hohenpriesters Zadok. Das Neue bei der Ansicht Geigers, worin ihm Schürer und andere folgen, ist nun, daß die Sadducäer Nachkommen Zadoks, und zwar des Hohenpriesters Zadok und somit die hochpriesterliche Adelspartei seien. Die zweite Stelle, welche er hiefür anzieht, findet sich bei dem bei den Kritikern sonst in Miscredit stehenden Kirchenvater Epiphanius (Haer. 14), welcher, nachdem er den Namen der Σαδδουκαῖοι mit σεδέκ, Gerechtigkeit, in Verbindung gebracht hat, hinzufügt: „Auch war einst ein Priester (dies Wort bei Geiger unterstrichen), Namens Zadok", also die Ableitung des Namens von einem Priester Zadok berücksichtigt, aber wohl schwerlich von dem bekannten Hohenpriester Zadok. Gegen

---

1) Auch andere jüdische Gelehrte wie Saadias Gaon (926) thun das (Geiger a. a. O., S. 106).

die Ableitung des Namens von צַדִּיק (gerecht) führt man den Umlaut u an, sowohl in den griechischen Quellen Josephus und Neues Testament (*Σαδδουκαῖοι*) als im Talmud (צְדוּקִים), welcher nicht in i übergehen könne. Allein die griechischen und talmudischen Ausdrücke führen, wie schon das constante Dagesch anzeigt, nicht auf צָדוֹק (צָדֻקִים), sondern auf צָדוּק (צְדוּקִים) — Josephus hat auch das Eigenwort *Σαδδοῦκος* und צָדוּק heißt ebenfalls gerecht, wie denn die Formen צָדוֹק, צָדִיק, צָדוּק, besonders die beiden letztern, im Hebräischen [1]) und auch sonst im Semitischen wesentlich gleichbedeutend sind und mit einander wechseln. Des Unterschiedes wegen wurde die Form צָדוּק statt des gewöhnlichen und leicht misverständlichen צָדִיק gewählt. Somit führt gerade auch die Form auf ein Appellativum, was sich auch dem Sinne nach sehr empfiehlt, und nicht auf den Eigennamen Zadok. Man beruft sich dagegen darauf, daß die LXX, besonders in einigen Handschriften, das Hebräische צָדוֹק auch durch *Σαδδούκ* wiedergeben (das doppelte δ ist dann wohl als euphonisches Dagesch zu fassen); allein einerseits geschieht dies in den LXX nicht constant und andererseits geben Josephus und das Neue Testament צָדוֹק regelmäßig durch *Σαδώκ* wieder, während der Name der Sadducäer im Griechischen und Hebräischen stets ein u und ein doppeltes d hat. Ferner beweist der talmudische Singular צְדוּקִי für einen Eigennamen ebenso wenig, wie der talmudische Singular פְּרוּשִׁי einen Stifter des Pharisäer Namens Parusch beweist, sondern bekanntlich von פָּרוּשׁ (abgesondert) abzuleiten ist. Auch spricht die Analogie der Bezeichnungen der damaligen jüdischen Parteien für die Ableitung des Namens Sadducäer von einem Appellativbegriff; denn die *Ἀσιδαῖοι* 1 Makk. 7, 13 sind ja gleichbedeutend mit חסידים, die Pharisäer mit פרושים oder פרישים, die Zeloten mit קנאנים und die *Ἐσσαῖοι* [2]) mit אסי (*Θεραπευ-*

[1]) Rödiger, Hebr. Gramm. (16. Aufl.), § 83. 7. Ewald, Lehrbuch der hebr. Sprache (6. Ausg.), § 155 d. Olshausen, Lehrb. der hebr. Sprache § 185 u. 186. Winer, Bibl. Wörterbuch (3. Ausg.) im Artikel „Sadducäer" (II, 353), welcher ebenfalls an ein Appellativum denkt, sagt ähnlich: „Der Umlaut konnte sich leicht für das nom. propr. bilden."

[2]) Dies ist auch die Ableitung des Namens bei Philo, welchem man fälschlich

ται) oder einem andern Appellativbegriff. Nur die Baithusäer, eine spätere Fraction der Sadducäer, leiten sich von einem Eigennamen Boethos ab, dessen Anhänger sie sind, und das mochte dazu beitragen, daß spätere Juden, wie wir sahen, auch den Namen der ganzen Partei von einem gewissen Zadok ableiteten, wie denn ja auch die Ebioniten bei Epiphanius irrig auf einen angeblichen Ebion zugeführt werden. Aber, gesetzt auch, es ließe sich erweisen, daß Sadducäer mit Zadokiten identisch wäre, so würde daraus für die Erkenntnis ihrer politisch-religiösen Richtung nicht das Mindeste folgen, so lange wir die Person dieses Zadok nicht näher kennen. Und wie unwahrscheinlich ist es, auch abgesehen von der Zeit, in welche er von den Pirke Abot gesetzt wird, in ihm den Hohenpriester Zadok zu finden? Hat dieser bereits die Auferstehung und eine andere Welt geleugnet? oder haben das auch nur alle Zadokiten oder Nachkommen Zadoks seit dem 2. Jahrhundert vor Christus gethan, was uns ja auch sonst von den Sadducäern berichtet wird? Wie ließe sich denken, daß sich die Sadducäer auf ihren Zusammenhang mit dem Hohenpriester Zadok beriefen, ohne daß wir darüber etwas bei Josephus und im Talmud läsen, oder über Streitverhandlungen, die von ihnen darüber mit den Pharisäern geführt wurden? Aber, abgesehen von ihrem vermeintlichen Zusammenhange mit dem Hohenpriester Zadok, sollen sie sich als hochpriesterliche Adelspartei aus Josephus und dem Neuen Testamente erweisen lassen. Schürer beruft sich auf Joseph. Ant. 18, 1. 4 [1]) (vgl. 13, 10. 6), wornach die Sadducäer zwar nur wenige an Zahl waren, aber die Ersten an Ansehen, und die Reichen für sich hatten, nicht das Volk. „Waren sie sonach die Aristokraten", so fährt Schürer fort, „so ist damit auch schon gesagt, daß sie ihren Anhang vorzugsweise (so spricht Schürer behutsamer als Geiger) unter

die von ὅσιος beilegt, vgl. meinen Artikel „Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus", in Herzogs Realencyklop., Bd. XXI, S. 291 Anm. Hier ist auch gezeigt, daß die Essener auch nach Philo bei Euseb. praepar. evang. 8, 11 nur in Judäa wohnen und in seiner Schrift Quod omnis probus liber § 12 ἡ Παλαιστίνη [καὶ] Συρία, d. h. Palästina, zu schreiben ist.

2) εἰς ὀλίγους ἄνδρας οὗτος ὁ λόγος ἀφίκετο, τοὺς πρώτους τοῖς ἀξιώμασιν.

der Priesterschaft hatten, denn diese bildeten eben den Adel des jüdischen Volkes (Joseph. vit. 1)." Also nur durch einen Schluß weiß Schürer dem Josephus die Behauptung zu entlocken, daß die Sadducäer die hochpriesterliche Partei waren. Und dieser Schluß scheint mir keineswegs bündig zu sein. Die Sadducäer hatten auch Schriftgelehrte unter sich wie die Pharisäer, wie aus Apstg. 23, 9, wo Schriftgelehrte aus der pharisäischen Fraction unstreitig im Gegensatze zu Schriftgelehrten aus den Sadducäern erwähnt werden, aus ihrer großen Werthschätzung der heil. Schrift und aus ihren Streitverhandlungen mit den Pharisäern hervorgeht; sie hatten namentlich auch Kriegsoberste nach Ant. 13, 16. 2. u. 3 unter sich; sie hatten endlich auch Priester unter sich, aber nicht viele, da die ganze Partei nach Josephus überhaupt nur wenig Personen umfaßte. Unstreitig werden unter den Pharisäern ebenso viele und nicht minder angesehene Priester gewesen sein. Wie können dann aber die Sadducäer die Zadokiten und die priesterliche Partei sein? Ueberhaupt spricht Josephus Vit. 1 von der hohen Geburt (der εὐγενεία), die der jüdischen Priesterschaft eigene; bei den Sadducäern hebt er aber nirgends die εὐγενεία als etwas charakteristisches hervor, sondern redet nur von ihrem Ansehn, ihrem Reichtume und ihren Aemtern. Besonders entscheidet auch der Umstand, daß Josephus, obwol selber Priester, bei ihrer Charakteristik sie nirgends als priesterliche oder hohepriesterliche Partei bezeichnet. Josephus war nach seiner Vita, § 1 u. 2 aus einem der angesehensten Priestergeschlechter und müßte nach dieser Theorie schon durch seine Geburt Zadokit oder Sadducäer sein; er war aber nach seiner Wahl nach einander Mitglied aller drei jüdischen Parteien und zuletzt Pharisäer. „Zum Ueberfluß" sagt Schürer S. 427 weiter, „bezeugt uns das Neue Testament und Josephus ausdrücklich, daß die hohenpriesterlichen Familien der sadducäischen Partei angehörten", und citirt dann Apstg. 5, 17. Joseph. Ant. 20, 9. 1. Aber von Lukas [1]) werden Apstg. 5, 17 nur ein einzelner Hoherpriester mit seinem sadducäischen Anhange und ebenso bei Josephus ein einzelner Hoher-

[1]) Der Kürze wegen vgl. meine Beiträge, S. 227.

priester, der jüngere Annas, als Sadducäer erwähnt. Hiermit ist augenscheinlich keineswegs erwiesen, weder, daß alle Hohepriester damals Nachkommen Zadoks, noch auch nur, daß sie alle Sadducäer waren. Allerdings aber werden, da die Pharisäer schon mit den makkabäischen Priesterfürsten und dann wieder mit der Herodischen Dynastie und auch mit den Römern in Feindschaft lebten, seit der Zeit Herodes' des Großen noch manche andere Priester sadducäischer Richtung, z. B. Boethos, das Haupt der Baithusäer, von den Heroden oder den Römern als der damaligen ernennenden Behörde zu Hohepriestern ernannt sein, nicht, weil sie aus den Nachkommen Zadoks waren, was übrigens auch nicht erwiesen ist, sondern weil ihre religiös-politische Haltung ihnen im Gegensatze zu derjenigen der Pharisäer zusagte. Wie widerspruchsvoll ist doch auch die oben mitgetheilte Begriffsbestimmung Schürers, die Sadducäer oder Zadokiten (wir sehen hier von ihrer unerwiesenen Identificirung ab) seien die Nachkommen des Hohenpriesters Zadok und die Anhänger seiner Familie, wofür er den Ausdruck Herodianer anzieht, welcher aber doch nur die Anhänger der Herodischen Dynastie bezeichnet. In der That kann der Ausdruck Zadokit nur physisch von einem Nachkommen oder ethisch von einem Anhänger Zadoks verstanden werden.

Ebenso widerspruchsvoll formulirt Schürer den Begriff der ἀρχιερεῖς, die um die Zeit Jesu sowol im Neuen Testamente als bei Josephus als die leitenden Persönlichkeiten erscheinen. Diese sind ihm nach S. 422 in erster Linie die Hohenpriester im eigentlichen Sinne, der fungirende und die, welche früher dieses Amt bekleidet hatten, in zweiter Linie die Mitglieder der bevorzugten Familien, aus welchen die Hohenpriester genommen wurden. Weil die erste Linie nach den Quellen augenscheinlich nicht ausreicht, um das Problem zu lösen, so wird die zweite Linie mit hinzugenommen, ἀρχιερεύς, Hoherpriester, soll auch ein Mitglied der bevorzugten Familien bezeichnen können, aus welchen die Hohenpriester genommen wurden. Aber wie ist das philologisch möglich? Schürer beruft sich auf Joseph. Bell. Jud. 6, 2. 2, wo in dem Satze: Πολλοί δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἐυγενῶν τοῖς ἀρχιερεῦσι συμμετεβάλοντο das ἀρχιερεῦσι die vorher genannten υἱοὶ δ' ἀρχιε-

ρέων mit befassen soll; allein diese sind, wie aus der Comparation mit καὶ hervorgeht, bei den εὐγενεῖς schon ins Auge gefaßt; mithin bezieht sich τοῖς ἀρχιερεῦσι auch hier nur auf die im Vorhergehenden genannten wirklichen ἀρχιερεῖς. Die Frage nach den ἀρχιερεῖς wird bekanntlich besonders mit Bezug auf den jüdischen Sanhedrin aufgeworfen, in welchem sie neben den πρεσβύτεροι und γραμματεῖς den wichtigsten Bestandtheil bilden. Haben nun aber alle Mitglieder jener Familien schon als solche in diesem bereits Sitz und Stimme? Das Richtige schien mir zu sein, daß ἀρχιερεύς in diesem Zusammenhange nicht den obersten Priester am Tempel oder, mit der deutschen Bibel zu reden, den Hohenpriester, sondern allgemeiner den Oberpriester oder leitenden Priester, wie namentlich auch die priesterlichen Mitglieder der höchsten Behörde oder des Sanhedrin passend heißen, bezeichnet. Dieser Sprachgebrauch findet sich auch sonst bei Josephus. So wird in der Person des Hyrkanus der ἀρχιερεύς [1]) und ἱερεύς, der leitende Priester, welcher die προστασία τοῦ λαοῦ hat, oder der Ethnarch, und der Tempelpriester unterscheiden. Hyrkan erhält erst nach dem Tode seiner Mutter die ἀρχιερωσύνη [2]) in diesem Sinne (Ant. 14, 1. 2), nachdem er schon 9 Jahre Hoherpriester gewesen war. In diesem Sinne sind auch die ἀρχιερεῖς Ant. 20, 10 zu verstehen: Μετὰ τὴν τούτων τελευτὴν (d. i. des Herodes und Archelaus) ἀριστοκρατία μὲν ἦν ἡ πολιτεία, τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπιπιστεύοντο. Es handelt sich hier ja nicht um die Pflege des Gottesdienstes im Tempel, welche die mehreren ἀρχιερεῖς in der Aristokratie nach der Verbannung des Ethnarchen Archelaus zu übernehmen gehabt hätten, sondern um die προστασία des Volkes, die auch Hyrkan als ἀρχιερεύς in der Bedeutung eines leitenden Priesters oder Oberpriesters führte. Die so wichtige Leitung des Volkes, welche bis dahin dem Hohenpriester, wenn nicht dem Fürsten, z. B. den Heroden, zustand, würden die Römer auch schwerlich einem Collegium von Hohenpriestern, in welchem auch die abgegangenen d. i. ent-

---

[1]) Ant. 14, 10. 4; meine Beiträge S. 219.

[2]) Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, S. 37.

setzten Hohepriester eine wichtige Rolle spielten, gründsätzlich überlassen haben. Der Präsident des Sanhedrin heißt im Neuen Testament nun bekanntlich ὁ ἀρχιερεύς, und dieser Name ist dann unstreitig ebenso zu verstehen wie der der ἀρχιερεῖς, welche den angesehnsten Bestandtheil desselben bilden, also nicht vom Hohenpriester, sondern vom Oberpriester oder leitenden Priester schlechthin, dem priesterlichen Präsidenten, der also namentlich seit der Neuordnung der jüdischen Verfassung nach Archelaus nicht immer der Hohepriester zu sein brauchte, was z. B. Annas um die Zeit von Luk. 3, 2. Apstg. 4, 6. Joh. 18 nicht war, wohl aber Präsident des Sanhedrin oder ἀρχιερεύς im angegebenen Sinne. Diesen Sachverhalt bestreitet Schürer S. 412, unstreitig aus keinem andern Grunde, als weil er die ἀρχιερεῖς, wie wir sahen, stets von Hohenpriestern verstanden und jenen Sprachgebrauch nicht beachtet hat. —

Obwol wir noch manche Gegenstände wüßten, über welche wir uns mit Herrn Dr. Schürer auseinandersetzen möchten, so brechen wir hier doch ab, indem wir schließlich noch die Ueberzeugung aussprechen, daß seine Schrift schon jetzt ein recht brauchbares Handbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte ist und es noch mehr zu werden verspricht, wenn er bei einer etwaigen neuen Auflage nicht unterläßt, in manchen Partieen seine nachbessernde Hand walten lassen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die ersten Vorlesungen Luthers über die Psalmen.

Nachgewiesen

von

Lic. th. J. K. Seidemann, Pastor emer.
in Antonstadt-Dresden.

I.

Schon Seckendorf, Historia Lutheranismi I. 22 sagt: „Optandum foret, ut quae quae annum 1517 scripsit Lutherus, conservata majori numero essent. Ex paucis, quae supersunt, magnae jam tum viri dotes elucescunt.“ Ueber die Vorlesungen aber, die Luther hielt, als er i. J. 1512 Doctor geworden war, berichtet Melanchthon in der Historia de vita et actis D. M. Lutheri (Apud Hieraefordiam u. s. w. 1548. 8vo.) Blatt (A. viij b): „Postea enarrare Epistolam ad Romanos coepit, deinde Psalmos.“ Und Myconius im Summarium der Reformationshistorie bei Cyprian, Historischer Bericht, Th. 4, S. 27 erzählt: „Doctor Martinus predigt nun getrost; und domit er an Grund und der Wurtzel anhobe, leret er erstlich die 10 Gebot: Und sind diese Predigt auch gedrucket. In der Universität laß er Psalterium, die sind erstlich gedruckt bis auf Ps. 21. Deus, Deus meus respice.“ (Erl. Exeget. Opera Latina. Tom.

XIV—XVI.) Luther selbst sagt: „.... wie mirs gieng, da ich die Epistel ad Ebreos fürnam mit S. Chrysostomus glosen, Vnd Titum, Galatas, mit hülffe S. Hieronymi, Genesin mit hülffe S. Ambrosij vnd Augustini, Den Psalter, mit allen Scribenten, so man haben kan, vnd so fort an." (Von den Conciliis und Kirchen. 1539. Jen. VII. 235^{b} = Erl. XXV. 230 f. Jürgens II. 252. 437 f. 478. Köstlin, Martin Luther I. 108. 112.) Ferner in den lateinischen Tischreden in seinem Curriculum: „Anno 12. die Lucae promotus sum in Doctorem Theologiae per Dominum Andream Carolostadium. Mox legi psalterium, Epistolam ad Hebraeos, deinde ad Romanos, Titum. Anno 17 incepi scribere contra Tetzelium de poenitentia et indulgentijs. Decem praeceptа. Et iterum psalmos operationum legi, a quibus lectionibus impeditus sum, muste mich mit dem babst vnnd sophisten bleuen." (Bindseil III. 175; das Ms. dieser auf der Dresdner Bibliothek befindlichen Tischreden, nach denen Rebenstock arbeitete, A 91 Vol. II. fol. 282^{b} f., hat: „Epistolam ad Romanos, Hebraeos, Titum." Vgl. Rambach, Kleine Schriften, Vorrede S. 30. Scriptorum publ. prop. Tom. V. Blatt o 2^{b} f. Corpus Ref. VI. 160. Die Decem praeceptа, Erl. Exeg. Opp. Lat. Tom. XII. 1—218, sind von Probst ins Holländische übersetzt, vgl. Janssen, Jacobus Praepositus ed. 2. p. 287.) Und i. J. 1545 in der Vorrede zum ersten Theile seiner lateinischen Werke gegen Ende: „Interim eo anno (1519) iam redieram ad Psalterium denuo interpretandum, fretus eo, quod exercitatior essem, postquam S. Pauli epistolas ad Romanos, ad Galatas, et eam, quae est ad Ebraeos, tractassem in scholis." Hinzuzunehmen ist die Aeußerung, die er thut in der Widmung seiner Operationes in Psalmos an den Kurfürsten Friedrich vom 27. März 1519: „Iam secundo in Wittemberga tua Psalterium profiteor, urgentibus et exigentibus optimis auditoribus, quibus debitorem me esse non possum negare..... Et mea quoque secunda haec professio a prima longe lateque diversa est, nec est liber in Bibliis, qui me diligentius exercitarit, donec in eam sententiam venerim, oportere nullius interpretationem, modo pia sit,

rejicere, nisi talionis lege rursum quis optet rejici." (de Wette I. 245. Erl. lat. XIV. 8 sq.)

Herr Professor Dr. Riehm hat sich das Verdienst erworben, in seinem Universitätsprogramm zum 22. März 1874, Initium Theologiae Lutheri, einen ersten Theil desjenigen mitzutheilen, was Luther am Rande und zwischen den Zeilen des i. J. 1513 zu Wittenberg bei den Augustinern durch Johann Gronenberg (Viridimontanus) gedruckten lateinischen Psalters eigenhändig angemerkt hat. Ein Exemplar dieser Psalterausgabe ist bekanntlich erhalten und befindet sich auf der herzoglichen Bibliothek in Wolfenbüttel.

Allein diese zwischenzeiligen Randbemerkungen sind noch immer nicht Luthers erste Vorlesungen über die Psalmen, von denen er in den oben angeführten Stellen spricht und über welche er in den deutschen Tischreden Kap. 24 § 134 (ed. Förstemann III. 93) sagt: „Denn als ich anfing den Psalter zu lesen, und nachdem wir die Nachtmetten gesungen hatten und ich im Rempter saß, studiret und schriebe an meiner Lection, da kam der Teufel und rauschet in der Höllen dreimal, gleich als wenn einer einen Scheffel aus der Höllen schleifte. Zuletzt, da es nicht wollt aufhören, rafft ich meine Bücherlein zusammen und ging zu Bette, aber mich reuet es diese Stunde, daß ich ihm nicht aussaß und hätte doch gesehen, was der Teufel noch wollte gemacht haben. So hab ich ihn sonst auch einmal über meiner Kammer im Kloster gehört, aber da ich vermarkt, daß ers war, acht ichs nicht und schlief wieder ein." Auf diese ersten Vorlesungen bezieht sich's, wenn er den 26. October 1516 an Johann Lange schreibt: „sum . . . lector Pauli, collector Psalterii. . . . Scribis, te heri auspicatum secundum Sententiarum: at ego cras Epistolam ad Galatas, quanquam metuo, ut pestis praesentia permittat prosequi coeptam." Und den 26. December 1516 an Spalatin: „Heri primum rediens literas tuas datas inveni sero diei, optime Spalatine: rogo te, ut pro me illi Martino Mercatori respondeas, ut scilicet non expectet dictata mea super Psalterium. Quae quamvis mire cupiam, nusquam et nunquam edi, tamen coactus praecepto nondum quidem satisfeci, nunc

autem absoluta professione lectionis Paulinae huic uni me dedam operi assiduum. — Sed et ubi absoluta fuerint, non ita sunt collecta, ut me absente possint excudi: deinde placuit Dominis Magistris Artistis, ut nostri chalcographi cura imprimantur. Quod tamen ante quadragesimam ne incipi quidem potest. Hoc idem (si omnino edere oportet) et mihi placet, ut primum scilicet typis ignobilioribus excudantur: quod mihi non ea videantur, quae dignis typis et officiis dignorum virorum laborentur, nugae enim sunt et spongia dignissimae." (de Wette I. 41 sq. 47. VI. 5 f. Vgl. Kampschulte's Erfurt, Th. 2, S. 11. Hekel's Manipulus, p. 104 und Tentzel's Rel. epp. Mutian., p. 29, wo Lange i. J. 1515 aus Wittenberg dem Mutian eine dictio Luthers nebst einer von sich sendet und dazu bemerkt: „Demosthenis autem lucernam in neutra reperies, quippe quod nostrum uterque lectionibus Wittenburgi adeo disturbatur, ut vix respirare liceat." Burkhardt, S. 3.)

Diese „dictata" nun sind noch vorhanden und zwar von Luthers eigner Hand in einem starken, 297 Quartblätter enthaltenden und in schwarzen, sehr fadenscheinig gewordenen Sammet gebundenen Codex der königlichen öffentlichen Bibliothek in Dresden, Msc. Dresd. A 138. Vgl. [des Convertiten] Götze, Die Merckwürdigkeiten Der Königlichen Bibliotheck zu Dreßden. 1746. 4°. Bd. 3, S. 9. Karl Falkenstein, Beschreibung Der Königlichen Oeffentlichen Bibliothek Zu Dresden. 1839. 8°. S. 211 f.

Auf das erste Blatt dieses Bandes hat Luthers am 24. August 1560 geborener und den 30. November 1637 als Senior und Custos des Domcapitels zu Zeitz gestorbener Enkel Johann Ernst Luther folgendes eigenhändig eingezeichnet: D. Doct. Martini Lutheri, | aui mei, beatae memoriae, Com- | mentarius in Psalmos Dauidis | peruetus, quem ut χειμήλια | asseruaui. | — Psal. 119. | — Melior mihi lex oris tui super millia | auri et argenti. | Ganz unten rechts: Johannes Ernestus Lutherus | nepos. — Nun folgen 8 leere Blätter; auf Blatt (9b bis 10b) hat der Enkel die Stelle Ex primo Tomo Lutheri in praefatione circa finem. eingeschrieben: Interim eo anno bis totum spiritum

eius exhauriunt. Das folgende Blatt ist herausgeschnitten, so daß die Seitenzahlen von Luthers eigener (?) Hand erst mit 2 auf Blatt 11 beginnen, so, daß stets nur die erste Seite eines Blattes die Seitenzahl hat. Blatt 6 und 7 fehlen, d. i. die Seitenzahl läuft erst mit 8, 9, 10, 11, die leer sind, wieder fort; Blatt 12^a hat nur 20 Zeilen, 12^b ist leer; Bl. 13 fehlt. Bl. 14^b ist beschrieben. Blatt 60 fehlt, auch Bl. 64. Blatt 100 und 101 hat Luther zweimal mit 100 bezeichnet, 115, 116 zweimal mit 116. Blatt 133 hat 134 u. s. f.; 135 ist zweimal bezeichnet, also 2 Blätter; auf 178 folgt 180, auf 190 folgt 192. Die Seitenzahl 200 fehlt und 201—209 sind als 2001, 2002 u. s. w., paginirt, 2010 ist ausgestrichen und dafür 210 gesetzt. Von 213^b an bis 216^a unbeschrieben; es folgen 217, 219, 221 bis 230, dann 232 u. s. w. bis 273, — und nun noch 24 leere, unpaginirte Blätter, die gleich den 11 vorn angebundenen und der Seitenzahlen entbehrenden kein Wasserzeichen haben. Das Papier der Dictata selbst aber hat bald den sehr kleinen, bald den größeren Ochsenkopf mit Schwert und ist sehr weiß und fest.

Erläutert sind die Psalmen 1—3; 5—11; 15—17; 27—35; 37—41; 44; 48—59; 61—62 und 64—65; 67—98; 100—101; 103—105; 108—113; 115; 117—119; 121 und 125, nach der Zählung der Vulgata.

Luther hat das Buch heftweise in einzelnen Lagen in Gebrauch gehabt; bei dem später erfolgten Einbande hat der Buchbinder Randbemerkungen hie und da zu scharf beschnitten. — Luther schrieb fein, eng, sehr klein und mit vielen, vielen Abkürzungen, aber die Hand ist sehr sauber; trotzdem ist die Entzifferung nicht leicht.

Die einzige Zeitbestimmung, die ich bis jetzt in dem Buche gefunden habe, steht Blatt 251^b im 119. Psalm oben im Rande in der Mitte und heißt: oct. XI., also doch wohl erst v. J. 1514 oder 1515, denn i. J. 1513 wird Luther Dienstag den 11. October mit der mühevollen Arbeit kaum schon bis zu diesem 119. Psalm vorgedrungen gewesen sein.

Aus der Einleitungsrede zu diesen Vorlesungen, die ich nun unter II. samt Psalm 31 (Hebr. 32) und einigen kleineren Stücken als Probe für das Ganze mittheile, ergibt sich, daß sie vor einer

Zuhörerschaft von Augustinern, „patres et viri optimi fratresque suscipiendi“, und für Augustiner, „Igitur patres et fratres, ut sermo qui a vobis incepit in vobis etiam finiatur“ Blatt 14[b] und 12 (s. unten S. 564, Zeile 13) gehalten worden sind und daß Luther durch Gebot seiner Oberen, namentlich wohl wieder einmal durch Staupitz, dazu genöthigt gewesen ist: „diu frustra reluctatus tandem coactus praeceptis cedo“, welches „coactus praecepto“ er noch 1516 nicht ganz überwinden kann, de Wette I. 47. Vgl. meine Lutherbriefe S. 11 ff.

II.

Blatt 14[b]. Aduenistis patres et viri optimi fratresque suscipiendi. magno et beneuolo, vt video, spiritu ad honorem prophete hujus Inclyti Dauid incipiendi. Debui forte et ipse non deesse huic honoris officio. immo pre omnibus primus adesse. vt aliqua scilicet laudis prefatione exornarem illustrissimum prophetam. qui certe per omnia mirificus et excellentissimus est ac vera laude dignissimus. Sed visum fuit mihi vtilius vt omitterem, ne grandia viderer polliceri neue aliquis existimaret esse in me aliquid supra id quod videt. [Sed et alia sunt dicenda magis necessaria ad propositum] [1]) Sentio certe quam premat ceruices meas onus istud. cui iam diu frustra reluctatus. tandem coactus preceptis cędo. fateor enim Ingenue me quamplurimos psalmos vsque hodie nondum intelligere. et nisi me dominus meritis vestris: sicut confido, illuminauerit, interpretari non posse. [Scimus autem quod gratuita dona, non dantur ad vtilitatem priuatam. Sed Ecclesie communem: immo sepius in retributionem et scandalum eius cui dantur: Et ex hoc causa fuit que fecit, vt essem etiam animosior ad opus. Sciens quoniam non mihi laborarem tantum Sed vobis in communi cui operi deus non deesse velit nec soleat] [2]),

[1]) [] am Rande links.
[2]) [] am Rande links.

Laboratum est sane in exponendo psalterio. a grecis latinis et hebreis multipliciter. et plus puto. quam in quocunque alio diuinarum Scrip. libro. Sed necdum elaboratum. atque adeo non elaboratum. vt in frequentibus locis. interpretationes magis Indigere videantur Interpretatione quam textus ipse. et nox nocti vix indicet scientiam non autem tradat. Et nos quoque existimauimus vt cognosceremus. Et Ecce labor vtique est ante nos Nisi forte hęc sit lux nostra. intrare scilicet in sanctuarium domini. et intelligere in nouissimis eorum vt scilicet Sensus qui est primus fiat nouissimus. et qui primus [ausgestrichen] nouissimus fiat primus. Verum ad hec quis Idoneus? Cum itaque ego prophetam suscipio interpretandum. cum vtique propheta non sim neque filius prophete. volui commendatiunculam sicut dixi omittere. et eum ipsum ostendere vobis in specie et pulchritudine sua laudatorem suiipsius. Attamen ne ingrati et ignaui animj arguar. Breuibus expediam. quod faciendum est Nec recitabo gloriam regni, et preclaras militias, quas in Juuentute egit [ausgestrichen] ipsius functus est, Eximiam humilitatem, mirabilem pacientiam, pietatem ardentissimam qui primus rex et leo de tribu Juda quoniam non in hijs. Sed in domino vult laudari anima eius sicut dicit. Omitto etiam. Quod ipse est Inclyta radix, sanctum semen, origo benedictionis, Stirps Iesse. granum ex quo ortus est saluator mundi. latissima [1]) sunt ista et que non vnam Sed mille orationes occupare et ornare possunt. Ad nostrum propositum id tantummodo audiamus. quod de seipso li. 2 Regum penult ait. Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Jacob. Egregius psaltes Israel. Spiritus Domini locutus est per me. et sermo eius per linguam meam dixit. Deus Israel mihi locutus est. fortis Israel. Dominator hominum Justus. Dominator in timore Dej Sicut lux oriente sole mane absque nubibus rutilat, et sicut pluuijs germinat herba de terra. Delectaret me plurimum. sermonem exercere in isto textu pulcherrimo

[1]) [Darüber geschrieben amplissima].

et vt sic dicam theologicissimo. nisi nunc breuis esse vellem. Obsecro autem. per deum. vnde tanta presumptio et singularis pre omnibus prophetis Jactantia. et eadem sepius repetita. quod dominus per eum sit locutus. per linguam eius sermo illius, cui constitutum est De Christo dei Jacob qui egregius psaltes Israel. Aliorum prophetarum ista vox est. Factum est verbum Domini ad me hic autem nouo loquendi genere Non ait factum est verbum domini ad me. Sed verbum eius per me locutum est. [ac si dicat ausgestrichen] nescio quid intimioris familiarissimęque inspirationis in isto verbo significat. Alii prophete. sese locutos esse fatentur. Hic autem non se Sed per se locutum esse spiritum singulari modo pronunciat. Quamuis enim per omnes prophetas locutus sit vt canimus: tamen de nullo ita dicitur

ps. 31 [1]) Blatt 41[a]:

Beati quorum remissę. Hoc mox contra Hypocritas: qui remissione non Indigent et velut sani medico non habent opus: Quoniam iniquitates se non habere putant. Sed confidunt in se tanquam Justi: et cum publicanis et peccatoribus non manducant. Quia non sunt sicut ceteri hominum. Et sic pharisej Christum a se reiecerunt: qui tollit peccata mundi: quia ipsi nulla habent. Et dicunt. Nunquid nos cęci sumus Et ipse ad eos Joh. 8 [d. i. 9, 41.] Si cęci essetis peccatum non haberetis Sed quia dicitis. videmus, peccatum vestrum manet

Audiamus itaque. quid hic Concludat. Nullus est beatus, nisi cui remisse sunt iniquitates. Ergo Corol: Nullus est sine iniquitate: Nullus est non filius irę Et itaque eget vt sibi remittantur: Hoc autem non fit nisi per Christum: Ergo Nemo ex se Sed per solum Christum saluus erit. Et hec est etiam conclusio totius Epistole b. pauli Ro: ad quam singula eiusdem pene verba

1) Vgl. Riehms Programm, S. 11—13.

sonant. vt patet inspicienti. dicit enim. Reuelatur enim de celo. ira dej etc Item Justitia dej reuelatur in eo etc Sensus est Nullus hominum Sciuit. quod ira dei esset super omnes: et quod omnes essent in peccatis coram eo: Sed per Euangelium suum ipse de cęlo reuelauit. et quomodo ab ista ira salui fieremus et per quam Justitiam liberaremur scilicet per Christum.

faciunt autem Heretici idem quod illi Pharisej: quia licet credant quod per solum Christum peccata auferant. et in eum credant: tamen quia non habent eum vere, eo quod sustineant consilium eius. ideo manent in peccatis. Alio enim modo reijciunt eum quam Judej Scilicet per apostasiam et inobedientiam Ecclesię sue i. e. Christi mystici. Sicut illi Christum in persona ad literam. Similiter et Superstitiosi seu Schismatici abijciunt per suam singularitatem: suum prelatum in quo Christus ej preficitur: quorum Hodie est maior numerus.

Est autem in Hebręo hic dictio que pulchre exprimit hanc remissionem esse sine meritis dicens Beatus fiens leuatus crimine: fiens opertus peccato: Ecce mere passiue ponitur Quia sine penitencia sunt dona et vocatio Dej.

Iniquitates remisse et peccatum tectum, possunt dici sic differre. Quod iniquitas est qua homo conuertitur ad creaturam preferendo amorem eius amori Dej: quod est iniquum, peccatum autem quo homo auertitur a deo: quod est transgredi preceptum et legem dej Secundum Cassio: et b. Hierony. Iniquitates sunt que contra fidem et baptismum commissa sunt. peccata autem que postea. Sed hec sententia non est vtilis: quia ps. l. dicit. Ecce enim in iniquitatibus conceptussum et in peccatis concepit me mater mea. Originale enim peccatum, Vocatur multa peccata 1°: Quia est primum et caput omnium 2°: in quo multi imo omnes Inuoluuntur Sicut salus Christi vocatur. saluationes et misericordie. quia multos saluat et multiplicem salutem cuilibet tribuit. 3°.. quia multis penalitatibus subijcit quasi pro multis peccatis Possit etiam Dici. quod ista geminatio

exprimit successionem omnium. quibus in fide Christi remittuntur peccata, quos hic describit

Secundo dicit Beatus cui non Imputauit peccatum, significat quod quilibet est Justus: cui deus reputat Justitiam sicut Abrahe secundum apostolum: tali enim non imputat peccatum, quia reputat ei Justitiam. Et non in spiritu eius dolus (i. e. qui non vult confiteri peccatum. Sed defendit se. et negat Justitiam Christi. Ista est enim hypocrisis in corde. Nolle confiteri peccatum et tamen scire se habere peccatum, Vt Judej quia peccata cordis nihil curabant, cum ea sola sint Vide Cassio: Sequitur descriptio miserie peccantis. Quoniam: q. d Hec adeo nunc commemoro quia expertussum quod qui tacet etc

Primo Qui tacet (.1. non confitetur.) mox inueterant ossa eius (.1. vires eius quibus prius stetit in bonis. semper magis ac magis per peccata minuuntur. Quia peccatum quod per penitenciam non diluitur. mox suo pondere ad aliud trahit. vt patet in Dauid. Qui primo adulterium, deinde Inebriauit Vriam vltimo occidi fecit Et saul primo parcens Amalech postea arcum erexit etc potest autem aliter intelligi. Sic quod ossa que sunt fidej et spej firmitas minuuntur ad confidendum in deo. per hoc quod differt confiteri. Et ideo rugit. quia sentit et timet vindictam et manum dej Non enim ista orat, nisi qui tumultum conscientie sentit

quomodo tacuit qui clamauit tota die?

Darunter iſt eine kleine Zeile weggeſchnitten vom Buchbinder und es beginnt: Blatt 41b: Duo docet principium psalmi. primo quod omnes sunt in peccatis nullus est Justus et nullus beatus. 2° Quod peccatum remitti nullus promereri valuit, quod nullus Justus fieri ex se potest. Sed solum dominus gratuito non imputando remittit Hec autem duo totus mundus ignorauit Et ideo Apostolis predicantibus ista. repugnauit et Christum qui hęc duo abstulit recusauit vt pulchre Bern: in quodam ser: meditatur. Vnde dicit Beati quorum remisse sunt iniquitates: 2° Beatus cui non imputauit do-

minus peccatum, quia non sufficit quod nobis ipsi non imputemus, aut non conscij simus. Non enim ait Beati quorum nulle sunt iniquitates. Cum tamen et quorum remisse sunt nulle iam sint, remisse enim sunt Sed fuerunt. Quia nullus est sine iniquitate. Et nulli sunt quorum nulle sint iniquitates Sed aliqui tantum sunt quorum remissę sunt etc Et Hoc vult Titulus dicens Eruditio Dauid. Quia intellectu per fidem de istis docemur. Et non sensu aut ratione

Intellectus in scrip. sanctis. potius ab obiecto quam potentia nomen habet. contrario quam in philosophia. Est enim Intellectus: cognitio vel notitia sensus Christj. de quo Apostolus. 1. Cor. .1. et .2. excellenter docet. quoniam Sapientiam loquimur inquit absconditam in mysterio quam nemo principum huius sęculi cognouit. Et est breuiter nihil aliud nisi sapientia crucis Christi. que gentibus stultitia et Judęis Scandalum est. Scilicet intelligere quod filius dej est incarnatus et crucifixus et mortuus et suscitatus: propter nostram salutem. De Huius sapientie Intellectu intelligitur titulus ps. quando dicit Eruditio Dauid. vel Intellectus Dauid scilicet ipsi datus. Sed quia totum hoc est in fide: et non in sensu: neque ratione Ideo Etiam Intellectus hominum: in scrip. dicitur. Sensualitas. eo quod non nisi sensibilia capiat quantumcunque ſit subtilis et acutus et prudens. Sic Apost. ait. Prudentia carnis .1. carnalis hominis. qui vtique habet intellectum in quo sit prudentia) mors est. Quare hic dicit Sicut equus et mulus sic sunt omnes: qui hunc intellectum non habent: qui est de Inuisibilibus. Diuinis et celestibus: eo quod solum visibilia intelligant et sentiant: quod etiam equus et mulus facit Intelligere itaque est Spiritualia et mysteria salutis et gratię Dej agnoscere. vnde vsus loquendi obtinuit dicere, mysteria redemptionis et incarnationis, eo quod non nisi mysticis pateant et spiritualibus, Non autem hominibus. quibus est potius stultitia. quia ipsi sunt stulti equi et muli: ideo primum illos oportet mutari. vt sic mysteria: que sunt ęterna cognoscant Qualis enim quisque est taliter Ju-

dicat. Sed ipsi sunt equi et muli: ideo ista pro nihilo Judicant, quia non sentiunt ea Tales sunt qui de immortalitate anime. de Inferno et celo. et Deo. de Christo. fabulas esse putant. Et Judęj precipue. de Christo. Et post illos Heretici similiter . . . . . .

Verum Maxillas eorum freno et chamo constringe scilicet illorum equorum et mulorum Quod fit primo suauiter. Quando freno et Chamo (.1. authoritate verbi dej ex vtroque testamento conuincuntur et ducuntur ad fidej obedientiam vt sic appropinquent 2° quando per aduersitates abstrahuntur a prosperis. et sic per flagella et vincula violenter ducuntur (Sicut freno equi et muli capiuntur.) ad fidem et Ecclesiam Sicut fecit Carolus Magnus. Sanctus Bonifacius et alij . . . . . .

Tropologice autem significat sensuales motus et appetitus: Jeiunijs et castigatione a luxuria comessatione et ocio cohibere. isti enim sunt. qui non appropinquant ad deum et impediunt animam et bonos motus appropinquare. Que castigatio mystice. secundum Apostolum significata in lapsu qui contigit In Israel Ro. XI. Vnde totos istos versus ad literam intelligo de Judęis: qui secundum Scrip. sunt facti in Exemplum et prouerbium omnium. Sensus ergo est Quia Judej facti sunt sicut equus et mulus, quibus non est Intellectus fidej. Ideo non possunt ad eum appropinquare: Sed et alios impediunt appropinquare. Ideo hic petit vt constringantur in freno et chamo (.1. sub Iugo et potestate sęculi humana sicut Brutum | Blatt 42ᵃ: vt patet hodie in Judęis. qui vbique subiecti sunt hominibus. sicut Bruta et canes Et ideo huius peccatoris scilicet populi Iudeorum. multa sunt flagella. per que tamen non emendatur vtpatet Amos. 5. Tales sunt omnes qui eos imitantur. Heretici pertinaces etc Sperantem autem in domino (.1. populum fidelem.) gratia suscipiet Igitur letamini in domino etc

Veruntamen in diluuio aquarum multarum etc Hunc versum sanctus Hiero. sic transfert in Heb: Vt cum inundauerint aque multę. ad illum non accedant Cuius sensus

est quod ad Sanctum hominem: multę tribulationes Judęorum passiue non accedent [1]) Juxta ps. 90. Non accedet ad te malum et flagellum non appropinquabit tabernaculo tuo (.1. Ecclesie tue.) Et Aquę iste multe sunt ipsa flagella, ipsa mala. potissimum spiritualia: que venerunt in ira magna super populum Iudęorum vsque Hodie. de quibus idem dicit Multa flagella peccatoris. De quibus omnes prophete ante lamentati sunt et ipse dominus super Ciuitatem flens. Vnde Isaie 28 ad eos Audite verbum domini. Viri illusores, qui dominamini super populum meum. qui est in Jerusalem. Dixistis enim. Percussimus fedus cum morte: et cum inferno fecimus pactum, flagellum inundans cum transierit, non veniet super nos. Sequitur Infra. Idcirco hec dicit dominus Aquę inundabunt. et delebitur fedus vestrum cum morte: et pactum vestrum cum inferno non stabit. flagellum inundans cum transierit, eritis vos in conculcationem. Et tantum vexatio sola dabit intellectum auditui. Hoc est constringere in freno etc Judęj enim semper sibi impunitatem presumebant vt patet in multis prophetis. vbi dixerunt pax pax. et non est pax. Non veniet super nos malum. Sicut autem hic de Iudęis dicitur. Ita de Hereticis etc Quia Vt sepius supra dictum est., Quicquid [2]) de Iudęis Dicitur ad literam Hoc allegorice percutit Judęos et omnes superbos Christianos. Tropologice autem carnales motus et vitia et peccata Ergo primus sensus est quod Diluuium istud malorum super Synagogam: non appropinquabit ad eum scilicet ad omnem sanctum. Quare? Quia pro impietate peccati sui orat in tempore oportuno. Delictum suum non abscondit. Illi autem non sic impii non sic. Ideo etc Alius sensus. quod ad eum .1. deum non appropinquabunt scilicet Judęi. in tali diluuio malorum. Sed magis ac magis

---

[1]) Ausgestrichen ist: scil. vt sanctitatem et fidem eius auferat: licet bonum (bene?) vt prosequantur.

[2]) Am Rande links: Canon

indurantur: et dicunt se penitentiam agere, et mereri in illis. sic etiam Heretici et superbi faciunt.

Tertius secundum Augustinum et Cassio. diluuium istud aquarum est multitudo errorum et heresium: quo impediti homines non appropinquant ad deum. Et iste sensus est ps secundi sensus. Quia inter mala super Iudęos et Hereticos irruentia. Hoc vnum et maximum est. false et erronee doctrine: quarum multe sunt apud eos. per istas enim suam [nun am Rande rechts: Christi autem doctrina vna est fides etc] impietatem defendunt et excusant. et in miseria sua omnium malorum perseuerant Et sic vere multa flagella peccatoris

4tus potest esse. Quia Diluuium sit baptismus vtsupra ps. 27. Et in isto Judęi similiter non appropinquant ad Deum. cum tamen aquę multe (.1. populi multi in ipso appropinquent etc

Notandum Quod sanctus in scrip. significat quem theologi Scolastici dicunt, in gratia gratificante constitutum: Sic Esaie. 54. [55.] Dabo vobis sancta Dauid fidelia. Vel Misericordias Dauid fideles. Quia multos sanctificauit Vnde Apostolus semper nominat Christianos sanctos,

Beatus homo cui non Imputauit: Peccatum et Dolus ita differre (me Judice) videntur. Quia dupliciter facimus malum: primo aperte: Et hoc vocat hic peccatum 2° sub spetie et intentione bona. Et hoc dicit propter rudes: dolum: quia forte peccatum non reputatur quando malum faciunt sub specie boni. vt orare pro superbia, gloria auaritia etc

Blatt 42ᵇ: ps. 32.

Exultant alii in domino: qui gaudent in bonis salutis spiritualis u. ſ. w.

Noch füge ich die Einleitung zu Pſalm 4 hier bei.

Blatt 18ᵃ: ps quartus Cuius Titulus Ad Victoriam in organis psalmus Dauid.

Hebraice Sic la mnazeach benginoth mizmor le

dauid. Et quia iste titulus frequens in ps est et hic primo ponitur. libet paulo diligentius ipsum inspicere. Inprimis autem nolo quis verum credat. quod Nico. lyra ex suo Rabi Salomone recitat. Scil. quod ideo Dicatur ad victoriam. Quia hunc ps. cantando. leuite Cantores vtrinque nitebantur vincere Chorus Chorum. Hoc enim figmento puerili simillimum est. Cur enim et alios psalmos non ita titulauit. quos eque cantabant vt istum et suos similes? An forte pro isto studio vincendi, non habuerunt nisi deputatos psalmos? Preterea eo ne fine spiritus sanctus tam sancta mysteria voluit dictare: vt haberent, quo sese leuite, incomposito boatu fatigarent? quasi hocipsum efficer enon possint, nisi Spiritus sanctus eis singulari numine ostenderet. in quo id facere deberent. Aut non potuit iste. ps cantarj aut non debuit forte. nisi cum tumultu: vt necesse esset. Hoc eis titulo prescripto indicari? Igitur ista expositio inepta et impertinens est. Siue enim illi sic vel non sic canerent. quid necesse erat. ad victoriam dicere. Insuper cum rex Dauid deuotissimus: omnia institueret magis pro deuotione quam clamore. (.quia Scriptum est. Dauid autem saltabat et psallebat toto corde. non ait toto clamore.) magis credibile est quod institueret vt modeste, equaliter et concorditer canerent. Psalmi enim et Musica ad excitandam deuotionem reperta sunt, quam si nimis inordinato clamore agantur. magis extinguunt spiritum quam recreent Dicamus ergo pro prima dictione Scil. la Mnazeah. que venit a verbo Naza. quod significat vrgere, incitare, prouocare. sollicitare: Sicut per tympanum excitatur miles. et per sonitum buccinę equus ad prelium sicut Job dicit Cum audit sonitum Buccinę. Hec enim Natura Musice, excitare tristem, pigrum, et stupidum animum Sic Helizeus vocauit psalten. vt excitaretur ad prophetiam, Quare. Mnazeah Est proprie. incitabulum, inuitatorium, prouocatorium, ac velut calcar spiritus. Stimulus et Hortatorium. Qualia sunt etiam Heroica poetarum carmina: et triumphales cantilene. quas grece. Epinicia vocant. vt li: paralip. Quia in Hijs omnibus, acuitur et

accenditur animus ignauus. vt vigil et strenuus eat ad opus Quod si ista simul cantentur in Musica artificiali. vehementius et acrius accendunt animum. Et hoc modo hic Dauid fecit hunc ps. la mnazeah. i. e. pro inuitatorio, excitatorio et inflammatorio vt Scil. haberet: quo seipsum excitaret ad deuotionem et affectionem cordis. et vt acrius hoc fieret. fecit in musicalibus. Sic olim Ecclesia solebat psalmos ante missam legere scil. pro incitatorio cuius adhuc versus restant De introitu. Ed adhuc in matutinis habet inuitatorium ps. Scil. venite exultemus. quo sese mutuo Jnuitant ad laudem dej. Sicut Sanctus Ambrosius fecit cum cantu. quo mediolanensium tristitiam depulit. et leuius ferrent tedium temporis Sed et non vane potest Inuitatorium dici. eo quod isto modo etiam spiritus sanctus Inuitetur. Quia cum nos sumus prouocati, mox etiam deus excitatur. Ex istis igitur discimus. Quod qui vult seipsum ad deuotionem excitare. apprehendat ps. Sic paulus hortatur. loquentes vobismetipsis Cantantes in psalmis spiritualibus cantantes domino etc. Habent enim ps. vim excitatiuam singularem. quia ad victoriam facti sunt.

Pro Secunda dictione. scil. benginoth. non Significat spetiale organum Sed est nomen commune cuiuslibet instrumenti. vnde Recte dixi. in Musicalibus. Negen. neginoth. preposito beth fit beneginoth. .1. musicale, musicalia. in musicalibus. Est igitur sensus Tituli. ps dauid pro Incitatorio in musicis instrumentis. hec ex Ioh. Reuchlin. Sed Notandum. quod in le omnibus titulis preponitur huic nomini dauid, articulus Datiui casus. quod Judej dicunt tantum esse genitiuum | Blatt 18b: in superscriptionibus et titulis. Quod mihi non placet. Sed volo quod sit datiui casus sicut alias semper. ita etiam in titulis ps. Et tunc significat. psalmum non esse ipsius dauid proprie. Sed ipsi Dauid. siue ad Dauid. per quod exprimitur. motus spiritussancti qui fecit ps. et reuelauit Dauidi seu ad Dauid: quo modo in prophetis legimus. factum est verbum domini ad osee. Isaiam. etc Quod autem Datiuum magis quam accusatiuum

ponit. arguit excellentiam reuelationis: Quia non solum ad eum scil. Sed etiam ipsi (.1. ad intellectum, ad vtilitatem, ad intimiorem eius sensum.) factus est Mizmor. 1. psalmus.

Hec iam de titulo satis. Quod autem alij habent ad victoriam. alii. In finem. quomodo concordabunt? u. s. w.

Blatt 26b: ps. 6. [1])

Inueterauit dominus inter inimicos. primo in persona sua. (. 1. Diu inter eos sese persequentes fuit et passus. Et est tunc est [so] hyperbole. Quia amor facit, omnem moram longissimam apparere Sicut vulgo dicitur. Hei ich byn schir graw darvber worden [Vel Ich mocht wol graw druber werden. Est igitur verbum exprimens mire intensionem affectuum So am Rande links.] Dominus autem affectuosissimo amore expectauit salutem nostram et inimicorum suorum: ideo miro modo longi visi sunt illi Dies dilationis eorum. Item ipse dicit in Euangelio in eodem affectu. Baptismo habeo baptisari et quomodo coartor donec perficiatur. Et sic in cruce maximo gaudio dixit. Consummatum est Cruciabant itaque animam eius. et longam faciebant ej expectationem suam: propter eorum incredulitatem suam. sicut dicit Mar. O generatio incredula quam diu patior vos. In huius signum non dicit absolute. Inueteraui. Sed inter inimicos meos. q. d. quod inter inimicos meos sum. longissimum mihi est. et quasi senium, Secundo in persona membrorum suorum. Hij enim nimis Inueteraverunt inter demones. Diu possessi ab eis et nimis profunde subiecti ej Sic ergo pro eis plorat u. s. w.

Blatt 83a, Psalm 65 (66), V. 15 führt Luther an „Roset. Fol. 155.“, und Blatt 85a Ps. 67 (68), V. 13: „teste Reuchlin Fol. 573.“

[1]) Vgl. Riehm's Programm, S. 10.

2.

Zum Verständnis des Prologes des johanneischen Evangeliums.

Ein Vorschlag

von

Albrecht Ritschl.

Wenn man von den ersten Sätzen des Prologes des johanneischen Evangeliums den Eindruck empfängt, daß die Wortoffenbarung Gottes, welche nachher auf die Deutung der Person Jesu angewendet wird, zunächst in der umfangreicheren aber weniger erschöpfenden Anwendung der Vorzeit anschaulich gemacht werden soll, so daß erst mit V. 14 der Uebergang zur Anschauung von Jesus Christus eintreten würde, so wird man bekanntlich in dieser Erwartung durch die Einführung des Täufers Johannes in V. 6 gestört. Diese Störung ist um so empfindlicher, als man durch die ersten Sätze auf einen kunstmäßigen Fortschritt der Gedanken vorbereitet zu sein glaubt, diesen aber durch den Sprung des Gedankens von der Verfinsterung der Heidenwelt zu dem Auftreten des Täufers unter den Juden durchkreuzt findet. So wie also der Text in allen Zeugnissen vorliegt, wird man genöthigt anzunehmen, daß die Beziehung der göttlichen Wortoffenbarung auf Erschaffung der Welt und Erleuchtung der Völker mit V. 5 abgeschlossen ist, und daß in Folge der Einführung des Täufers die V. 9—13 der Wirksamkeit des menschgewordenen Wortes gelten. Unter dieser Voraussetzung nun empfängt man jedoch wieder einen störenden Eindruck, indem erst V. 14 die Menschwerdung des Wortes in Jesus ausgesprochen und durch die folgenden Sätze erläutert wird. Ergibt sich also hieraus der Eindruck, daß derselbe Gegenstand in zwei gegen einander unabhängigen Ansätzen von V. 6 und von V. 14 an beschrieben wird, so ist auch hier der Umstand stö-

rend, daß eher von der Wirkung als von dem Inhalte des menschgewordenen Wortes die Rede ist. Dabei sticht die Anfangsgruppe so befremdend von den beiden anderen Gedankenreihen ab, daß wohl die Erwägung hervorgerufen werden konnte, ob nicht auch V. 1—5 von dem menschgewordenen Worte Gottes verstanden werden dürften. Dieser Sinn jener Verse wird nun von Hofmann behauptet; aber derselbe ist nicht zur Evidenz zu bringen. Denn bei dem deutlichen Anklang der ersten Sätze an den Anfang der Genesis ist es unerträglich zu glauben, daß ὁ λόγος gleich ὁ λόγος τοῦ εὐαγγελίου, und dieses durch Metonymie gleich dem Inhalte desselben, nämlich gleich Jesus Christus gemeint sei, daß also dasselbe Subject wie in den folgenden beiden Abschnitten die Anschauung des Schriftstellers ausfülle. Indes ist mir dieses Verfahren gewaltsamer Auslegung bedeutsam genug gewesen, um mir klar zu machen, daß die kunstmäßige Gliederung des Prologes, auf welche man im Eingang rechnen lernt, welche aber in der vorliegenden Gestalt des Textes nicht durchgeführt erscheint, nur durch einen Gewaltschritt zur Anschauung gebracht werden kann. Jedoch verzichte ich auf gewaltsame Auslegung, welche, ehrlich gesprochen, keine Auslegung, sondern Einlegung ist, und schlage eine Umstellung gewisser Sätze vor, um dem Prolog zu derjenigen Klarheit zu verhelfen, welche als sein ursprünglicher Sinn einleuchten wird, wenn man seinem Verfasser zutraut, daß er geschmackvoll gedacht hat. Diese Voraussetzung freilich erlaube ich mir zu machen; aber ohne Voraussetzungen versteht man ja bekanntlich überhaupt keine Rede eines andern. Ich verzichte also ausdrücklich auf die Evidenz meiner Operation für diejenigen, welche die Textüberlieferung des vierten Jahrhunderts als unbedingt verbindlich für sich ansehen und dem Evangelisten lieber zutrauen, daß er mit mangelhafter Ordnung seiner Gedanken sich begnügt habe. Meine entgegengesetzte Voraussetzung ist Geschmackfache; aber sie erscheint mir wichtig und folgenreich genug, um zu glauben, daß auch andere auf sie einzugehen vermögen.

Daß der uns erhaltene Text der neutestamentlichen Schriften, welcher in drei Jahrhunderten allerlei Schicksale erfahren haben wird, unter Umständen auch Reihenfolgen von Sätzen darbietet,

welche nicht ursprünglich sein können, wird man im allgemeinen zugeben dürfen. Ein ganz unverfängliches Beispiel davon liegt Röm. 16, 16—23 vor. Hier muß V. 19 nach V. 16 gelesen werden, um seine logisch richtige Stelle zu finden und die Correspondenz zwischen V. 18 und V. 20 einleuchtend hervortreten zu lassen. Laurent (Neutestamentliche Studien, S. 19) erklärt die Verschiebung jenes Satzes an eine unrichtige Stelle daraus, daß Paulus ihn nachträglich an den Rand des Briefes geschrieben habe. Wie dem auch sei, so hat der genannte Gelehrte sich ein Verdienst erworben, indem er auf die Thatsache der unlogischen Stellung des Satzes aufmerksam gemacht und den an jenem Orte nothwendigen Zusammenhang des Satzgefüges nachgewiesen hat. Ebenso ist auf eine nothwendige Umstellung innerhalb des johanneischen Prologes in einer Abhandlung hingewiesen worden, welche im ersten Bande des von Joseph Priestley herausgegebenen Theological Repository (1769) steht. Und zwar betrifft dieser Vorschlag denjenigen Theil des Prologes, welcher durch meine oben angestellte Erörterung der von ihm dargebotenen Schwierigkeiten nicht berührt wird. Jener englische Schriftsteller nämlich erkennt richtig, daß V. 15 seinen Platz hinter V. 18 am Schluß des ganzen Zusammenhanges finden müsse, sowol damit die nun folgende Erzählung vom Zeugnis des Täufers zweckmäßig an den Prolog anschließe, als auch damit der sachliche und wörtliche Zusammenhang von V. 16 mit V. 14 in die Augen springe. Ich führe diese Beobachtung eines andern sowol deshalb an, damit ich mir keine fremde Entdeckung aneigne, als auch deshalb, damit man sehe, daß mein umfangreicherer Vorschlag zur Herstellung des richtigen Textes nicht außer aller Analogie mit den Beobachtungen anderer stehe. Außer dieser Umstellung also, welche ich adoptire, rathe ich die jetzigen V. 6—9 aus ihrer überlieferten Stellung zwischen V. 13 und V. 14 zu rücken. Dann ergibt sich folgender Zusammenhang, den ich dem Leser vor Augen stelle, um die Gliederung in drei ziemlich gleiche Gruppen von Inhalt, und zugleich die untergeordnete Zweitheilung jeder der drei Gruppen bezeichnen zu können.

1. *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.* 2. *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν.*

3. *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.* — 4. *Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.* 5. *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.* 10. *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.*

---

11. *Εἰς τὰ ἴδια ἦλθε καί οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.* 12. *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,* 13. *οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.* — 6. *Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννης.* 7. *οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ.* 8. *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.*

---

9. *Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.* 14. *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.* 16. *καὶ ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.* — 17. *Ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.* 18. *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.* 15. *Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγε λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.*

Der Fortschritt innerhalb dieser Gruppen ist evident. Die Wortoffenbarung an die Völker der Welt ist erfolglos; die an das Eigentumsvolk Gottes ist theilweise erfolglos, theilweise erfolgreich; die menschlich persönliche Erscheinung des Wortes Gottes in der Mitte der an Christus glaubenden Gemeinde ist an allen, die zu ihr gehören, erfolgreich. Dafür aber ist auch die Wortoffenbarung auf den späteren Stufen deutlicher als auf den je frü-

heren. In der Völkerwelt scheint das Wort nur in die Finsternis; in dem göttlichen Eigentumsvolk hat das Wort einen Namen, den specifischen Gottesnamen, wie Johannes auch die Erscheinung Jahves an Jesaia als die Erscheinung des zukünftigen Christus, also als Erscheinung des Wortes beurtheilt (Cap. 12, 41); endlich in der Gemeinde, zu welcher sich der Evangelist rechnet, erscheint das menschgewordene Wort als der Träger des Wesens Gottes, der Gnade und Treue (Exod. 34, 6), also als die vollendete Offenbarung, welche möglich ist. Hengstenberg hat das Verdienst, diese Combination des Evangelisten, welche auch durch die Anspielung von V. 18 auf Exod. 33, 20 bewährt wird, entdeckt zu haben. Sie enthält auch ohne Zweifel den Schlüssel zu der ganzen Gedankenfolge. Indem der geistige Gott dem Gesichtssinn unzugänglich ist, aber seinen Willen überhaupt in der hörbaren Rede, also in den Worten, die Mose hört, sein Wesen offenbart, so daß die Rede, deren Subject Gott ist, ihn als den an Gnade und Treue Reichen kundgibt, so ist die Wahrnehmung der gottgleichen Gnade und Treue in dem Leben und in der Einwirkung Jesu auf seine Jünger der Erkenntnisgrund dafür, daß Jesus das menschgewordene Wort Gottes ist. Dabei ist im stillen die Erwägung wirksam, daß die volle Offenbarung Gottes als des gnädigen und treuen Willens nur erreicht werden kann, wenn das Wort, als die allgemeine dem geistigen Gott adäquate Offenbarungsform mit einer besondern menschlichen Person identisch ist. Indem Johannes diesen Ausdruck der religiösen Werthschätzung Jesu nach dem Maßstabe der besondern Wortoffenbarung Gottes an Mose und der allgemeinen Wahrheit feststellt, daß nicht Gesichtserscheinungen, sondern nur die Rede zur Offenbarung des geistigen Gottes dient, so erklären sich die Hinweisungen auf die vorangegangenen Religionsstufen folgendermaßen. Das Wort, welches als die allgemeine Form der Offenbarung Gottes feststeht, ist deshalb auch der Grund der besonden Offenbarung an das Eigentumsvolk. Indem nun das Wort Gottes in dem Namen Jahve erscheint, so ist es möglich, daß Johannes darin ebenfalls die Bewährung der Gnade und Treue verstanden hat, welche durch Exod. 6, 2—8 als Sinn jenes Namens nahegelegt wird (vgl. Lagarde, Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi,

p. 155). Jedoch bleibt diese Form der Offenbarung hinter der specifischen Erscheinung des Wortes in der lebendigen menschlichen Person zurück, wie die richtige Vorstellung hinter der wirksamen That. Endlich erforderte es die allgemeine Vorstellung von der Offenbarung Gottes in der Rede, daß dies Wort auch als die Form der möglichen Gotteserkenntnis der Völker geltend gemacht wurde, wenn einmal aus dem Anfang der Genesis feststand, daß Gott auch die Welt durch das Wort geschaffen hat, und mit Paulus (Röm. 1, 19. 20) angenommen wurde, daß die Völker darauf angewiesen waren, Gott aus seiner Schöpfung zu erkennen. Daraus also erklärt es sich, daß die erste Gruppe mit der Erschaffung der Welt durch das Wort Gottes eröffnet wird, und daß an ihrem Schlusse bei dem Zeugnis über die Erfolglosigkeit dieser Offenbarungsstufe daran erinnert wird, daß das Wort in der durch dasselbe gewordenen Welt als Form ihres Bestandes gegenwärtig war.

So wie in der ersten Gruppe nur die zweite Hälfte sich auf die Offenbarung des Wortes an die Völker bezieht, so wird die Thatsache und die Bezeichnung des partialen Erfolgs der Offenbarung an das Eigentumsvolk schon in der ersten Hälfte der zweiten Gruppe erledigt. Die zweite Hälfte dieser Gruppe wird durch die Beschreibung des Täufers Johannes ausgefüllt. Hiedurch wird ein Interesse des Evangelisten bezeichnet, welches auf den Beginn seiner nachfolgenden Erzählung vorbereitet. Der Täufer ist ihm wichtig wegen seines Zeugnisses über die persönliche Erscheinung des göttlichen Wortes; aber indem er daran denkt, daß jener für den Gegenstand der israelitischen Hoffnung selbst gehalten werden konnte, subsumirt er ihn unter das Gebiet der unvollständigen Offenbarung und bezeichnet ihn ausdrücklich als Menschen im Gegensatz zu dem Licht, welches er selbst nicht war. Durch diese Entgegensetzung ist nun auch noch der erste Satz der dritten Gruppe bedingt. Schon bei der überlieferten Stellung des V. 9 ist es unbegreiflich, daß die Mehrzahl der Ausleger in *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* nicht das Prädicat zu *φῶς τὸ ἀληθινόν* erkannt, sondern jene Wortfolge in nichtssagender Weise auf *πάντα ἄνθρωπον* bezogen hat. Die auf V. 10 gestützte Einwendung gegen jene Verbindung,

nämlich, daß Jesus schon unbekannt in dem menschlichen Leben war, als der Täufer von ihm Zeugnis ablegte, ist nicht treffend. Denn der Gegensatz ist so gemeint, daß Johannes als Mensch nicht das Licht selbst war, weil das wahre Licht überweltlich, in die Welt kommend, war. Dieser Sinn des Satzes aber leuchtet als das allein Zweckmäßige erst ein durch die von mir hergestellte Verbindung des 14. Verses mit demselben. Das wahrhafte Licht ist als überweltlich und in die Welt eingehend (an sich nicht zu ihr gehörig) zu verstehen, und zwar (καί) trifft dieses in der Thatsache ein, daß das Wort Mensch wurde. Diese Ueberweltlichkeit des Wortes ist dann auch der specielle Inhalt des in V. 15 angeführten Zeugnisses des Täufers, dessen wegen der Täufer sich selbst als den Geringeren bezeichnet.

Diese Bemerkungen werden genügen, um die zweckmäßige Gliederung und die Geschlossenheit derjenigen Gedankenfolge erkennen zu lassen, welche ich durch die Umstellungen der Sätze des johanneischen Prologes gewonnen habe, und in deren künstlerischer Abrundung ich eine Gewähr ihrer Ursprünglichkeit erblicke.

Recensionen.

Chronologie des Lebens Jesu, von Lic. **Hermann Sevin**, Docent der Theologie an der Universität Heidelberg. Zweite, gänzlich umgearbeitete Auflage. Tübingen 1874, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. 169 SS.

Sevin ist schon im Jahr 1870 mit der Dissertation: „Zur Chronologie des Lebens Jesu nach den Synoptikern", auf die Arena der Wissenschaft getreten, um sich unter den Stimmführern über die Zahlen „in den Tagen seines Fleisches" das Recht zum Wort zu erkämpfen. Ermuthigt von der vielfachen Anerkennung seiner damaligen Arbeit und unterstützt von dem Dies diem docet legt er dieselbe völlig umgestaltet und bedeutend erweitert dem Publikum heute wieder vor. Ein Wagnis, das seine Rechtfertigung in sich selbst trägt, denn uneingeschränkte Wahrheitsliebe, sichere Herrschaft über den Stoff, fast vollständige Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur, Uebersichtlichkeit und Präcision der Darstellung sind die Vorzüge, welche das Buch empfehlen. Daß die Ergebnisse der Chronologie des Recensenten widersprechen, darf dieser nicht als eine Schattenseite tadeln; er ist, gottlob, verständig genug, seine eigenen Aufstellungen ebenso gut, als fremde, dem arabischen Kanon unterzuordnen: „Gott allein weiß die Wahrheit."

Zum ersten Widerspruch findet sich der Recensent von dem Verfasser in der von ihm wol hauptsächlich, um mit ihr als ungeschichtlich aufzuräumen, seiner Untersuchung vorangestellten

„Chronologie des Lebens Jesu nach dem vierten Evangelium“ durch die Polemik gegen Hitzigs Reduction der neuerdings beliebten Zählung zweier Lehrjahre Jesu mit drei Osterfesten auf ein einziges „von einem Passa zum nächstfolgenden“ herausgefordert. Ist nämlich die patristische Tradition Eines Lehrjahres so allgemein, so alt und geschichtlich so sicher, als — um einen Chorführer unter den Gegnern des Johannesevangeliums zu nennen — Keim behauptet und der Recensent mit ihm annimmt, so kann der vierte Evangelist unmöglich ein Nein gegen die Einstimmigkeit der Kirche gewagt haben und muß also mindestens eine dem Rahmen des Origenes: *ἐνιαυτὸν γάρ που καὶ μῆνας ὀλίγους ἐδίδαξε*, entsprechende Zeitrechnung befolgt haben, wenn auch dieselbe in der heutigen Gestalt seiner Schrift nicht mehr ersichtlich und Hitzigs Restitutionsversuch nur in thesi richtig, aber in praxi vielleicht mislungen ist. Allein der vierte Evangelist hat dieses Nein ja doch gewagt mit der Zurückziehung der Kreuzigung Jesu vom 15. Nisan der Synoptiker auf den 14.! Allerdings, aber zum ersten wird die Einstimmigkeit der Kirche in der Datumsfrage der Kreuzigung schon in uralter Zeit durch die im Passastreit von Irenäus gegen Victor von Rom erwähnte *ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων* bedenklich gefährdet, und zum andern steht vielleicht die geschichtliche Thatsächlichkeit gerade auf Seiten des vierten Evangelisten, wenn man die eigentümliche, den rituellen Charakter der Tageszeit völlig ignorirende Zeitbestimmung für die Einsetzung des Abendmahls in 1 Kor. 11, 23 anstatt der so natürlichen synoptischen in Matth. 26, 17 und Luk. 22, 7 auf die Wage der Kritik legt. Umgekehrt zeigt sich dagegen wieder die Abhängigkeit von der herkömmlichen Chronologie wahrscheinlich, in den 46 Jahren des Tempelbau's bis auf die Gegenwart in Joh. 2, 20. Die Keim'sche Deutung der Zahl auf die ganze Dauer des Tempelbau's bis in das Jahr 64 n. Chr. mittelst Ausscheidung der Unterbrechungen aus der Summe der vermuthlichen wirklichen Baujahre ist nämlich von ihrem Urheber selbst, wie es scheint, schon wieder aufgegeben worden, die Hitzig'sche auf die Zahl der Jahre seit der vorläufigen Vollendung des Baus im Jahr 12 v. Chr. ist schon sprachlich unmöglich und die

Sevin'sche auf ein eitles Phantom wie in Joh. 21, 11 zum wenigsten nicht wahrscheinlich, so daß sich die Hypothese A. v. Gutschmids von selbst empfiehlt, die 46 Jahre seien nur eine neue Berechnung des Datums in Luk. 3, 1, da sie von 20 oder 19 v. Chr. an gerechnet in den Anfang des Jahres 28 n. Chr. führen, an dessen 19. August das 15. Regierungsjahr des Tiberius begann. Ebenso glaubt der Recensent trotz Joh. 3, 24 und Mark. 1, 14 aus Joh. 5, 35 mit Keim und dem Bunsen'schen Bibelwerk gegen den Verfasser die synoptische Zeitstellung des Täufers zu Jesu folgern zu sollen.

Nach Säuberung des Bauplatzes von der johanneischen Chronologie geht der Verfasser an die Prüfung und Verwerthung der synoptischen Hülfsmittel zur Feststellung der Geburtszeit Jesu. Den Stern der Weisen, den Kindermord in Bethlehem und die Schatzung unter Quirinius findet er aber samt und sonders chronologisch-unbrauchbar, da ihm die beiden ersteren für schlechtweg ungeschichtlich und die letztere, in deren Literatur man die Abhandlung von Rodbertus in Hildebrands „Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik", Jahrg. 1865, S. 135—171 und S. 242—315, ungern vermißt, für weit später, als die Geburt Jesu, gelten, insofern ihm eine römische Schatzung vor der im Jahr 6 n. Chr. als eine Unmöglichkeit erscheint. Ohne sich in der Schatzungsfrage auf eine Bestreitung des Verfassers einzulassen, kann der Recensent wenigstens Eine Gegenbemerkung nicht unterdrücken. Die Josephusstelle Antiqq. 17, 9, 5 soll an und für sich schon eigentlich eine frühere römische Schatzung ausschließen, insofern der Kaiser Augustus zur Entscheidung über die Erbfolge nach Herodes dem Großen keine Specialberichte von den in Judäa weilenden Beamten über die Steuerkraft des Landes nöthig gehabt hätte, wenn wenige Jahre zuvor die Schatzung vorgenommen und die Steuer alljährlich abgeliefert worden wäre. Diese Interpretation läßt zwei Einwendungen zu: einmal, daß nach den unmittelbar zuvor erwähnten von Archelaus an den Kaiser eingesandten λογισμοὶ τῶν Ἡρώδου χρημάτων das ὁπόσα τε χρήματα ἦν καὶ τί ἐπ' ἔτος ἐφοίτα in den ἐπιστολαὶ des Varus und Sabinus zunächst nur auf den Privat-

besitz und das Privateinkommen des damals erst gestorbenen Herodes und nicht auf das Volksvermögen und die Volkssteuerkraft zu beziehen ist; sodann, daß, wenn man das ὁπόσα κτλ. auf Volk und Land bezieht, der einschlägige Bericht von den kaiserlichen Beamten nicht wohl ohne die Kataster einer vorausgegangenen Schatzung denkbar ist. Nach Abzug der drei genannten synoptischen Hauptdata bleibt dem Verfasser selbstverständlich nicht mehr viel chronologisches Material übrig, denn aus der Tempelsteuerpflichtigkeit Jesu in Matth. 17, 24 folgt nur dessen damaliges mindestens zwanzigjähriges Alter, sowie aus dem Vorwurf der Juden in Joh. 8, 57 nur sein noch nicht fünfzigjähriges zur Zeit seiner Wirksamkeit, und auch die ungefähr dreißig Jahre bei seiner Taufe in Luk. 3, 23 sind nur ein ungreifbarer Schatten, so daß allein nach Zacharias' Priesterdienst „zur Zeit Herodis, des Königes in Judäa" in Luk. 1, 5 eine Ausbeute liefert, welche freilich mager genug ist, nämlich, „daß Jesus noch in den Tagen des großen Herodes geboren wurde." „Aber in welchem Jahre dieses Königs, das dürfte vielleicht für immer eine offene Frage bleiben."

Nach dieser Resignation überrascht es nicht mehr, wenn der Verfasser die Berechnungen der Kirchenväter über die Geburtszeit Jesu, zu denen er außer der Abhandlung des Recensenten aber auch die reiche patristische Stellensammlung von Lipsius in seinen „Pilatus-Acten" (Kiel 1871) und insbesondere über die Zeitrechnung des Eusebius die Auseinandersetzung A. v. Gutschmids in „De temporum notis, quibus Eusebius utitur in chronicis canonibus" (Kiel 1868) hätte berücksichtigen sollen, mit Zumpt und Keim sämtlich für werthlos erklärt. Der Hauptanstoß ist ihm der, daß sie sich in einem Irrtum über das Todesjahr des Herodes bewegen. „Wenn daher auch Rösch damit Recht haben mag, ‚daß die Berechnungen der Kirchenväter alle darin zusammenlaufen, daß Jesus um das Jahr 2 vor unserer Aera, entweder unmittelbar vor oder nach seinem Anfang, geboren sei', so wird nun eben der Werth all dieser Angaben je nach der Antwort auf die Frage bemessen werden müssen: wann ist Herodes gestorben?"

Mit dem Datum alten Stils: vor Ostern des Jahres 4 v. Chr., beantwortet der Verfasser diese Frage. Der Recensent kann ihm hierin vor der Hand unmöglich folgen, da er an seinem Datum: vor Ostern 1 v. Chr., mit Caspari und Bosanquet bis jetzt noch festhalten zu müssen glaubt. Gegen seinen Willen muß er hier zur Abwehr der Angriffe des Verfassers über einen Punkt wenigstens ausführlicher werden, als es der Kritikenraum dieser Zeitschrift eigentlich gestattet.

Zunächst hat sich nämlich der Recensent über seine Anfechtung der von Sevin adoptirten Sabbatjahrszählung Caspari's zu rechtfertigen. Letzterer erklärt sein Jahr der Eroberung Jerusalems durch Herodes, 36 statt 37 v. Chr., für ein Sabbatjahr und beruft sich hiefür auf die Sabbatjahre 150 und 177 der seleucidischen Aera im ersten Makkabäerbuch und bei Josephus und 70 n. Chr. nach der rabbinischen Tradition. Das Jahr 150 Sel. umfaßt das Jahr vom Thischri 162 bis ebendahin 161 v. Chr., das Jahr 177 Sel. das Jahr vom Thischri 135 bis ebendahin 134 v. Chr. Von diesen Sabbatjahrszahlen stimmt die erste mit der zweiten, und also auch mit der dritten und vierten nicht überein, denn, wenn 177 Sel. = 135—134 v. Chr. ein Sabbatjahr war, so kann nur 149 Sel. = 163—162 v. Chr., nicht aber 150 Sel., ein Sabbatjahr gewesen sein. Diese Unzuträglichkeit hebt Caspari damit, daß er aus 2 Makk. 13 die Belagerung Bethzurs im Thischri 150 Sel. wahrscheinlich zu machen und so das die Capitulation dieser Festung durch Hungersnoth herbeiführende Sabbatjahr in das Jahr 149 Sel. zu verlegen weiß, worin ihm der Verfasser Recht gibt. Die so hergestellte Sabbatjahrfolge Caspari's: 163—162, 135—134, 37—36 v. Chr. und 69—70 n. Chr. hat der Recensent im Jahrgang 1870 dieser Zeitschrift, S. 362, philologisch angegriffen mit der Behauptung, daß das mozaë schabbath und mozaë schebiith in R. Jose's Datirung der Zerstörung des ersten und zweiten Tempels den Tag nach dem Sabbat und das Jahr nach dem Sabbatjahr bedeute. Beide Ausdrücke sucht man bei Buxtorf und auch bei seinem neuen Herausgeber, Bernhard Fischer, umsonst, und auch J. Levy führt nur den ersteren auf und über-

setzt ihn mit Sonntag. Was wunder, wenn nun der Verfasser die Interpretation des Recensenten angreift, weil diese Bedeutung des Ausdruckes nicht hinreichend erhärtet sei, und der aus ihr sich ergebende Termin zu den besprochenen Sabbatjahren nicht passe? Der Recensent gibt beide Einwendungen zu, die letztere darum, weil sie selbstverständlich ist, die erstere aber, weil ihn ein Schreiben des durch einen nunmehr zweijährigen Briefwechsel mit ihm befreundeten Synagogengelehrten D. M. Brann in Breslau und eine von dem Genannten ihm mitgetheilte Abhandlung des D. B. Zuckermann „Ueber Sabbatjahrcyklus und Jobelperiode" aus dem Jahr 1857 belehrt haben, daß nicht bloß Maimonides als vereinzelte Ausnahme, sondern auch Jakob Tam und Estori Parchi mit einem ziemlichen Anhang von der herkömmlichen und in ihrer Richtigkeit durch den Talmud erhärteten Erklärung des mozaë schabbath und mozaë schebiith abweichen, und ihr die des Schlusses des Sabbats und Sabbatsjahres substituiren. Sie thun das aber nicht aus einem philologischen, sondern aus einem chronologischen Grunde. Nach Zuckermann S. 30 differiren nämlich die Rabbinen in der Frage, ob die traditionellen 420 Jahre des Bestandes des zweiten Tempels das Zerstörungsjahr ein- oder ausschließen, und in Betreff des Sabbatjahres, ob das 420. oder 421. das erste Jahr eines Sabbatjahrcyklus gewesen sei. Raschi und Aschcri nehmen das Jahr 420 für das Jahr der Zerstörung und des Sabbatjahrcyklus-Anfangs zugleich, ihnen war also das Jahr 68—69 n. Chr. ein Sabbatjahr, und also auch 38—37, 136—135 und 164—163 v. Chr. Maimonides, Jakob Tam und seine Anhänger aber nehmen das Jahr 420 für das Zerstörungsjahr, und das Jahr 421, das Jahr nach der Zerstörung für den Sabbatjahrcyklus-Anfang, ihnen war also das Jahr 70 selbst ein Sabbatjahr und daher rührt ihr Widerspruch gegen den Sprachgebrauch in der Erklärung von mozaë schabbath und mozaë schebiith. Auf ihrer Auctorität fußt die Uebersetzung Meyers, des zweiten Herausgebers und Commentator des Seder olam, mit exitus sabbati adeoque extremum anni septimi und Ugolino's mit exitus sabbati et exitus anni sabbatici. Beide Auffassungen scheinen übri-

gens viel älter zu sein, als ihre Gewährsmänner, denn man fühlt sich zu dem Argwohn versucht, schon Josephus, der in seiner Chronologie nirgends mit sich selbst im reinen ist, um diesen Vorwurf trotz der Rüge des Verfassers zu wiederholen, habe sie beide mit einander confundirt, weil er einerseits in Bell. Jud. 4, 9, 7 das Jahr 68—69 als ein Baujahr darstellt, in welchem Simon von Gerasa die idumäischen Getreidefelder verwüstet habe, worauf v. Gumbach aufmerksam macht, und also das Zerstörungsjahr 70 selbst und das Jahr nach der herodäischen Eroberung 37—36 v. Chr., letzteres ausdrücklich in Antiqq. 15, 1, 2, zu Sabbatjahren macht, andrerseits aber in Antiqq. 14, 16, 2 das Jahr mit der Eroberung, also 38—37 v. Chr., und somit auch das Jahr 68—69 n. Chr. als Sabbatjahr charakterisirt. Eine dritte Fraction unter den Rabbinen scheint das Jahr 421 zum Jahr der Zerstörung und des Sabbatjahrcyklus-Anfangs zugleich zu machen, d. h. die Zerstörung in das Jahr 71 zu verlegen; wenigstens kann der Recensent folgende von Zuckermann S. 30, Anm. 26 aus dem unter Raschi's Namen laufenden Commentar zu Erachin citirte Stelle nicht anders verstehen: „das zweite Haus stand 420 volle Jahre ohne das Jahr seiner Zerstörung .... das 420. Jahr hörte auf mit dem Sabbatjahr .... und im 421., welches das mozaë schebiith ist, fand die Zerstörung statt." Bekanntlich inclinirt der zuverlässige Josephus auch zu diesem Calcul, und Tertullian und Clemens von Alexandrien thun es ihm nach des Verfassers eigenem Geständnis nach. Doch scheint der Ansatz nicht auf der Originalität des Josephus, sondern vielmehr auf dem Sabbatjahr 150 Sel. im ersten Makkabäerbuch zu beruhen, denn 160 + 71 = 231, aber 231 : 7 = 33 Sabbatjahrcyklen. Recht haben in diesem Streite freilich nur die, welche das Jahr 70 n. Chr. zu dem ersten eines Sabbatjahrcyklus machen, da der neunte Ab im Jahr 70 mit Sonntag dem 5. August unserer Zeitrechnung zusammentrifft, welche chronologische Thatsache der Recensent seinem philologischen Angriff auf Caspari zur Stütze gegeben hat.

Auch an dem Alter des Herodes bei seiner Uebernahme der Verwaltung Galiläa's in Antiqq. 14, 9, 2 kann der

Recensent nicht schweigend vorübergehen, da der Verfasser Auskunft darüber verlangt, ob der Vorwurf in der Recension über Caspari: „man corrigirt die 15 (Jahre des Herodes) gerne, aber ungeschickt in 25, der Altersbestimmung Hausraths oder der Lesart Beckers gelte. Die 15 sind die Lesart Havercamps und werden durch das Prädicat νέος παντάπασιν gegen die Correctur Beckers in 25 und deren Beziehung von Hausrath auf das Jahr der Anwesenheit Cäsars im Orient, 47 v. Chr., statt auf das neunte Regierungsjahr Hyrkans geschützt.

Eine kleine literarische Ergänzung erfordert das Referat des Verfassers über die herkömmliche Verwendung der Mondsfinsternis vom 13. März 4 v. Chr. zur Fixirung des Todesdatums des Herodes. Nicht allein der Recensent findet nach dem Vorgang Idelers den Zeitraum von der Mondsfinsternis bis zu Ostern für die Abwickelung aller von Josephus dahin verlegten Begebenheiten zu eng, sondern auch Braun in seiner Doctordissertation: „De Herodis, qui dicitur; Magni filiis patrem in imperio secutis" (Krotoschin 1873). Er trennt deswegen in Antiqq. 17, 6, 4 die Mondsfinsternis von der Verbrennung der Aufrührer und verbindet sie dafür mit dem Einschiebsel von einer für den in die damalige Verschwörung verwickelten Hohepriester Matthias einmal nothwendig gewordenen Stellvertretung am Versöhnungstag, wozu er die Mondsfinsternis vom 15. September 5 v. Chr. zu Hülfe nimmt. Wenn nun auch Keim diese Combination als gezwungen und darum unzuläßig zurückweist, wie Braun dem Recensenten seiner Zeit schrieb, so beweist sie eben doch das Gewicht des Einwurfs Idelers, wie denn dieses sicher auch Jost, Grätz und Hausrath zu ihrem Todesdatum 3 v. Chr. mitveranlaßt hat.

So können denn weder Josephus, noch die Mondsfinsternis den Recensenten zur chronologischen Orthodoxie in diesem Punkte zurückführen; aber ein Zeugnis gegen das Jahr 1 v. Chr. ist doch noch übrig, das imposant genug wäre, um ihn umzustimmen, wenn seine Integrität unangreifbar bewiesen wäre. Das sind die beiden Münzen des Antipas mit der Umschrift: ΗΡΩΔΗC ΤΕΤΡΑΡΧΗC ΜΓ. Aber sind sie unzweifelhaft echt und sind ihre Zahl-

zeichen unversehrt und unverkennbar? Das erste Exemplar in der Rigord'schen Sammlung in Marseille hat der Cardinal Noris angezweifelt; das zweite dem kaiserlichen Münzcabinet in Wien einverleibte erklärt aber Eckhel für durchaus zuverläßig, doch ist auch das Urtheil des letzteren keine unfehlbare Instanz.

Nach dem Actenschluß über die Geburtsjahrsfrage geht der Vf. zu der Berechnung der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit über. Zunächst ermittelt er die einschlägigen Profan-Daten durch die Untersuchung über „die Statthalter und Prokuratoren" und „des Josephus Bericht über den Täufer". Die erstere liefert ihm folgende Resultate: der Tod des Sejan 31 n. Chr. die Flucht Agrippa's I. aus Rom, nicht wie der Recensent und und Braun („Die Söhne des Herodes", S. 54) annehmen, unmittelbar nach dem Tode des Drusus, sondern erst 31—32 n. Chr. die syrische Statthalterschaft des Pomponius Flaccus nicht schon in der Mitte der zwanziger Jahre, wie früher Gerlach und jetzt noch der Recensent meine, sondern erst von 32—33 n. Chr., der Tod des Vierfürsten Philippus 33 n. Chr., die Statthalterschaft des Vitellius 35 n. Chr., die Absetzung des Pilatus vor Ostern 36, die des Kaiphas an Ostern 36 n. Chr. Die letztere erbringt ihm aus der Schweigsamkeit des Josephus über einen Besitzwechsel von Machärus zwischen Aretas und Antipas, welche er sich mit dem Accept des Becker'schen τὸν τῷ statt des Havercamp'schen τότε vor παρὰ erkauft, den Beweis der Hinrichtung des Täufers vor der Herodiasehe. Das Hauptargument gegen die hauptsächlich von Keim patronisirte Verspätung der Herodiasehe, das ἐραστὴς δὲ Ἡρῳδιάδος, bespricht der Verf. leider mit keiner Silbe. In eine starke Vierzigerin, und das war Herodias in den dreißiger Jahren n. Chr., konnte sich Antipas nicht mehr bis zu einer keine Rücksichten scheuenden Leidenschaft verlieben, und das frühe Verwelken der Morgenländerinnen gibt hier eine Instanz ab, gegen welche man mit Phrasen über die nicht durch die Jahre allein bedingte Kunst zu gefallen, oder die bis nach Rom und in das Kaiserhaus hinein imponirende Schönheit der herodianischen Fürstinnen nicht aufkommen kann. Weiter erlaubt sich der Recensent den Verf. auf den Mangel an allem und jedem Beweise für einen Zusammen-

hang zwischen der Herodiasehe und dem Tod des Vierfürsten Philippus, sowie auf die Unverträglichkeit der Erzählung des Josephus von dem Aufenthalt Agrippa's bei Pomponius Flaccus in Syrien mit einer kaum einjährigen Statthalterschaft des letzteren aufmerksam zu machen und endlich aus der meisterhaften Ausführung Braunes a. a. O. S. 54—61 gegen Keim die Bemerkung auszuheben: „Die Richtigkeit aller Daten und Interpretationen Keims zugegeben, so bleibt immer noch die Schwierigkeit unlösbar, durch welche Facten die bei Josephus entstehende Lücke von etwa elf Jahren [im Leben Agrippa's vom Tode des Drusus bis zum Jahr 34 n. Chr.] gedeckt werden soll. — Die von Keim zu diesem construirten Thatsachen sind und bleiben leere Phantasiegebilde."

Den Profan-Daten stellt der Verf. „die Angaben der Synoptiker" an die Seite, welche chronologische Anhaltspunkte abgeben. Er beginnt mit den für ihn werthlosen, unter denen er die lukanische Grundstelle Cap. 3, 1. 2 obenanstellt. Zuerst fixirt er das Kaiserjahr gegen die Zumpt'sche Berechnung von der Mitregentschaft des Tiberius an auf 26 n. Chr. auf das Jahr 29, dann prüft er die weiteren Zeitbestimmungen auf ihre Richtigkeit. Hier findet er auf der kritischen Wage zunächst das Hoheprieſterpaar zu leicht, aber auch einen gleichzeitigen Vierfürsten Lysanias von Abilene vermag er trotz Renans von Schürer für beweiskräftig erklärten Probabilisirung desselben aus Inschriften nicht anzuerkennen. Noch schlimmer gestalten sich nach der Meinung des Verf. die Dinge dadurch, daß Luk. 3, 1. 2 nur „die innere Erweckung des Johannes zum Gottesboten datire, der Maßstab für die Dauer der Wirksamkeit des Täufers aber uns gänzlich fehle und endlich die Verlegung der Taufe Jesu in den Anfang der Wirksamkeit des Johannes eine leere Hypothese sei. Der Recensent scheut sich nicht, den lukanischen Datencomplex mit Sanclemante als die chronologische Ueberschrift des Hauptthema's des Evangeliums, der Passionsgeschichte, zu betrachten, da es ihm seltsam vorkommt, daß Lukas in seinen Quellen, vgl. den Prolog, einen solchen Reichtum von Gleichzeitigkeiten für eine Nebensache, wie die Auftrittszeit des Täufers, für die Hauptsache, den Tod Jesu, aber nicht eine einzige Zeitangabe vorgefunden

haben sollte. Ja der Recensent kann sogar mit Rücksicht auf das patristische Todesdatum Jesu nicht umhin, dem lukanischen Synchronismus ein entscheidendes Gewicht zuzusprechen, und er steht mit dieser Hochschätzung des Lukas keineswegs allein, denn auch K. sagt in seiner Recension von Keims Geschichte Jesu von Nazara, Bd. III, im „Literarischen Centralblatt" von 1873, S. 3: „Von größerem Gewichte, als alle diese [aus den herodianischen Combinationen geschöpften] Momente scheint uns die so bestimmte chronologische Angabe Luk. 3, 1 zu sein." Auf welches Ereignis er sie beziehe, giebt jedoch K. nicht an. Die andern vom Verf. chronologisch verurtheilten Stellen sind Luk. 13, 7 u. 31—33 und Matth. 23, 37. Bei der Matthäusstelle ist es ihm jedoch nicht gelungen, die Behauptung Holtzmanns über die Unverständlichkeit der Entwickelung des Endschicksals Jesu in Jerusalem ohne seine längere Wirksamkeit daselbst als nur vom Tag des Einzugs bis zum Tag des Todes mit der Berufnng auf einen ja doch „mindestens mehrtägigen" Aufenthalt in der Hauptstadt zu entkräften. Wirkliche chronologische Resultate gewinnt dagegen der Verf. zunächst aus Mark. 2, 23 und Matth. 17, 24, nämlich das der Dauer der Wirksamkeit Jesu von der Aehrenreife bis zum Schluß des nächsten Adar. Zwischen diesen beiden Terminen kommt ein zweimaliges Auftreten der „Schriftgelehrten, die von Jerusalem herabgekommen waren", in Mark. 3, 22 u. 7, 1 vor. Was waren das für Leute? Festpilger von Pfingsten und Laubhütten, sagt der Verf. Zwischen die genannten Feste soll die Täuferfrage und -Hinrichtung fallen. Von der letzteren schließt der Verf., und zwar allermeist auf den Grund der späten Herodiasehe, die tanzende Salome aus. Bestand aber die Herodiasehe schon vor der Mitte der zwanziger Jahre, so kann Salome recht wohl am stiefväterlichen Jahrstag, etwa 28 n. Chr., als κοράσιον getanzt haben, und daß der alternde Philippus später das κορασιον geehelicht hätte, wäre gerade nichts neues unter der Sonne gewesen. Die Zahl des Jahres der Wirksamkeit Jesu bringt der Verf. aus dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden in Luk. 19, 12—27 heraus, indem er ihm die Romfahrt des Antipas nach dem Tode des Täufers und des Philppus im Jahr 33 n. Chr. zur Grund-

lage gibt. Ganz im Sinn des Recensenten sagt aber Braun a. a. O., S. 49 Anm.: „Die allgemeinen Ausdrücke des Josephus über die Veranlassung der Romfahrt können keine Anhaltspunkte für die Chronologie abgeben, und alle Aufstellungen über dieselbe müssen leere Vermuthungen bleiben." Das Todesjahr 34 n. Chr. deducirt der Verf. aus der Abwesenheit des Philippus von der Osterfeier in Jerusalem, welche auf seinen vorher erfolgten Tod schließen lasse; aus der ängstlichen Furcht des Pilatus vor dem Volk und Kaiser, welche eine frühere erfolgreiche Klage der Juden in Rom voraussetze; aus der Feindschaft zwischen Pilatus und Antipas, welche schwerlich vor des letzteren Betheiligung an der Klage in Rom anzunehmen sei, und endlich aus dem Stillschweigen der Leidensgeschichte von einem syrischen Statthalter, das bekanntlich Zumpt mit demselben Recht zu Gunsten des Jahres 29 verwerthet. Der Todestag endlich soll nach den Synoptikern der 15. Nisan d. i. Freitag der 23. April 34, nach Johannes der 14. Nisan d. i. Freitag der 3. April 33 n. Chr. sein. Das erstere, dem Verf. historische, Datum sucht er mit einem Auszug aus der Preisschrift von Schwarz über den jüdischen Kalender zu beweisen, allein den Folgerungen aus diesem haben schon Petav und Wurm mistraut.

Den Schluß des Buches macht ein Abriß des Lebens Jesu von seiner ersten öffentlichen Wirksamkeit an bis zu seinem Tode nach Maßgabe der besprochenen chronologischen Resultate.

Und nun die Hand zum Frieden! Auch dem Recensenten ist ja das Wort des Verfassers aus dem Herzen gesprochen: „Der Schwerpunkt der Leben-Jesu-Frage wird niemals in die chronologischen Daten verlegt werden."

Langenbrand im württ. Schwarzwald. Gustav Rösch.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1875, viertes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1875.

Abhandlungen.

1.

Die Beweise für das Dasein Gottes.

Von

J. Köstlin.

Erster Artikel.

I.

Ihre Bedeutung im allgemeinen.

Es ist bekanntlich ein verschiedenartiges Schicksal, welches die sogenannten Beweise für's Dasein Gottes in der Dogmatik und überhaupt in der christlichen Theologie der neueren Zeit erfahren haben. Wo sie bei den einen in reicher Ausführung an grundlegender Stelle stehen, wird ihnen von den andern die Aufnahme versagt. Was sollen wir von ihnen halten unter den Kämpfen unserer Gegenwart um christlichen Glauben und überhaupt um Glauben an Gott, um Religion? Können sie hier noch etwas und vielleicht bedeutendes leisten und müssen demnach von uns, sei's in der Dogmatik, sei's in einer mit der Dogmatik zu verbindenden Religionsphilosophie und Apologetik neu cultivirt, vielleicht neu gestaltet werden? Oder sind sie für Gläubige überflüßig und Feinden des Glaubens gegenüber ein Mittel, das durch Schwäche

und innere Haltlosigkeit unserer Sache mehr Schaden als Gewinn bringen könnte, ja mit dessen Gebrauch wir selbst schon den echt christlichen Standpunkt verleugnen und dem Gegner gewonnen Spiel geben würden?

Darin, daß die Dogmatik jener Beweise nicht bedürfe, stimmt mit Schleiermacher unter den neueren besonders Philippi überein, so weit auch beider Standpunkte sonst von einander entfernt sind. Beiden erscheint hiebei gemeinsam die innere, selbständige Gewißheit des Glaubens, der ohne Dazuthun jener feststeht und durch sie nicht begründet werden könnte. Die Anerkennung, daß unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht etwas zufälliges, noch auch etwas persönlich verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement sei, ersetzt nach Schleiermacher für die Glaubenslehre vollständig alle sogenannte Beweise für das Dasein Gottes. Das Dasein Gottes ist nach Philippi uns unmittelbar und unbedingt verbürgt, indem es in der realen Gottesgemeinschaft, deren wir genießen dürfen, fort und fort durch Gott selbst bezeugt wird; demnach erscheine ein „von außen hinzukommender" Beweis für diese Existenz, wenn nicht an sich unmöglich, so doch von vornherein als für uns unnöthig. Einen gewissen Werth für Apologetik und Polemik beläßt Philippi immerhin jenen Beweisen. Wenn er aber als Resultat ihrer Entwickelungsgeschichte in Theologie und Philosophie das findet, daß vom Menschengeist nur das unpersönliche, sich in Welt- und Menschengeist entwickelnde Absolute erwiesen werden könne, oder daß die Beweise nicht mit Nothwendigkeit über den Pantheismus hinaus zum Theismus führen, möchte auch jener Werth derselben noch zweifelhaft werden und die Gefahr drohen, daß vielmehr gerade ein unchristlicher Pantheist nun auf ihr Ergebnis poche.

Andererseits erinnere ich, wie mit Recht auch schon Kahnis in seiner Dogmatik gethan hat, daran, daß unsere fest gläubigen alten protestantischen Dogmatiker, so gering sie das Vermögen der natürlichen Vernunft anschlugen, dennoch die Vernunftschlüsse, welche zur Anerkennung eines Gottes und zwar Gottes als eines selbstbewußten, vollenden, persönlichen Geistes führen sollten, keineswegs bei Seite gesetzt oder nur ausnahmsweise

behandelt haben. Kein geringerer als Melanchthon in den späteren Ausgaben seiner Loci steht an ihrer Spitze. Und zwar sind ihm solche Beweise werthvoll für die Gläubigen selbst: „postquam mens confirmata est — — ex verbo Dei et illustribus testimoniis, in quibus se Deus generi humano peculiariter patefecit, — tunc etiam utile et jucundum est aspicere opificium mundi — et demonstrationes colligere, quae testantur — esse Deum, mentem aeternam, conditricem rerum; — bonis mentibus utile est tenere aliquas demonstrationes, quae ostendunt esse Deum.“ Er führt dann neun „demonstrationes“ auf, die äußerlich zusammengestellt scheinen, aber doch einen bestimmten Fortschritt des Gedankens und reichen Inhalt zeigen. Was hier der erste Dogmatiker der evangelischen Kirche vorträgt, verdient wohl, wieder in's Gedächtnis gerufen zu werden (unter den Reformirten hat sich ihm ganz, nur mit wenigen Modifikationen, Ursinus[1]) angeschlossen). Er beginnt mit der allgemeinen Ordnung und Gliederung, die in der Schöpfung herrsche und einen intelligenten Schöpfer beweise, schreitet weiter zum menschlichen Geist, der mit seiner Intelligenz nicht ein unvernünftiges Wesen zum Urheber haben könne, weist hin auf den im menschlichen Geist gesetzten Unterschied zwischen sittlichem und unsittlichem und die andern in ihm angelegten Ideen, die Idee von Ordnung, Zahl u. s. w., hebt speciell die Gottesidee aus, welche als allen angeborene nicht falsch sein könne, schließt aus den Schrecken des Gewissens auf einen Geist, der sie in den menschlichen Seelen verordnet habe, folgert auch aus dem Bestehen der bürgerlichen Gemeinschaft und den Strafen, welchen die Frevler wider sie durch ein höheres Walten verfallen müssen, einen ewigen Geist, der die Menschen zu solcher Ordnung bestimme und darin erhalte; dann führt er den Beweis aus den Ursachen, aus den wirkenden Ursachen, für welche kein processus in infinitum sondern eine prima causa zu statuiren sei, und aus den für die ganze Natur gesetzten Zweckursachen. Endlich glaubt er auf Ankündigungen zukünftiger Ereignisse sich berufen zu können, nämlich

[1]) Bei Heppe, Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche, S. 36 ff.

nicht bloß auf die weitaus wichtigsten in der biblischen Offenbarung, sondern auch auf prodigiä in der allgemeinen Menschengeschichte. So haben wir hier Elemente der sogenannten kosmologischen, teleologischen und moralischen Argumentation. — Unter den Späteren verweise ich namentlich auf den frommen Johann Gerhard, seine Aufzählung von Demonstrationen, welche aus dem Buch der Natur sich ergeben, seine Eintheilung des natürlichen Zeugnisses von Gottes Existenz in ein uns eingepflanztes, subjectives, und in ein objectives, das wir in der Betrachtung der äußern Dinge gewinnen (Loc. II, cap. 4).

In neuerer und neuester Zeit sind als Dogmatiker, welche jenen Beweisen eine bedeutende Stelle wieder einräumen, neben einander so verschiedenartige Theologen wie Rothe, Kahnis, Reiff[1]) zu nennen. Rothe (in seiner von Schenkel herausgegebenen Dogmatik) rügt es ebenso sehr als der auf die Selbständigkeit des Glaubens wahrlich nicht zu wenig vertrauende Reiff, daß dieselben in der neueren Wissenschaft oft ungerechte Geringschätzung erleiden. Nach Rothe wohnt dem Menschen ein unmittelbares Bewußtsein von Gott inne; aber das Gottesbewußtsein in seiner reinen Unmittelbarkeit ist nur Gefühl und bedarf einer verständigen Vermittelung, welche in jenem Nachweis der Realität Gottes sich vollzieht. Kahnis und Reiff haben die Beweise auch wieder eingehend zu entwickeln versucht. — Nicht minder hat O. Pfleiderer sie als wesentliche Bestandtheile der Religionsphilosophie mit großem Zutrauen zu ihrer Kraft und Gültigkeit in seinem Buch „Die Religion“ vorgetragen, und zwar als Beweise für das Dasein des persönlichen Gottes. Auch Biedermann in seiner Dogmatik meint daran nicht zweifeln zu müssen, daß von der Welt aus ein logisch zwingender Schluß zu ziehen sei auf einen absoluten Grund der Welt und auf ein geistiges, zwecksetzendes und zweckerfüllendes Princip, als welches dieser Grund gedacht werden müsse. Das freilich, daß man dieses Princip als persönlichen Geist zu denken habe, ist nach seinem Dafürhalten eine bloß sub-

---

[1]) Ueber seine Glaubenslehre vgl. im gegenwärtigen Jahrgang dieser Zeitschrift, S. 151 ff.

jective Voraussetzung der Vorstellung. Es werde, sagt er, nur durch einen Sprung aus den richtigen Prämissen erschlossen, und es werde ausgeschlossen eben durch jene Beweise selbst, wenn man sie richtig führe. Danach brächten also unsere Beweise dem theistischen christlichen Gottesbegriff wirklich jene Gefahr, auf welche wir uns bei Philippi hingewiesen sahen.

So wenig kann die Frage, ob und wiefern jene Demonstrationen zur Theologie und Dogmatik gehören, heutzutage für abgemacht gelten; sie wird im Gegentheil gerade für die Kämpfe der Gegenwart neuer Erwägung bedürfen. Und hiebei handelt sich's nicht bloß und nicht zunächst um diejenige Bedeutung, welche sie haben, sofern sie verschiedene Seiten des Begriffes Gottes an's Licht stellen oder sofern, wie Rothe es ausdrückt, die noch ganz abstracte Vorstellung Gottes, die zu ihnen schon hinzugebracht wird, durch sie erst einen bestimmten Inhalt erhält. Sondern mit ihrem Anspruch darauf haben wir es zu thun, daß, wie der Name „Beweise für's Dasein Gottes" aussagt, die Ueberzeugung von der Existenz Gottes überhaupt irgendwie auf sie gegründet werden könne und müsse und daß ihnen demnach nothwendig eine Stelle in der Theologie einzuräumen sei. Nur eine untergeordnete methodologische Frage ist daneben die weitere, ob das eine Stelle sein sollte in der eigentlich so zu nennenden Dogmatik oder in einer besonderen religionsphilosophischen oder apologetischen Disciplin, welche innerhalb der Theologie vor oder neben die Dogmatik zu setzen wäre. In dieser Beziehung bemerke ich, daß z. B. nach Twesten die Ausführung der Beweise, deren sich die Dogmatik entheben möge, doch der Religionsphilosophie belassen bleiben soll; wenn er freilich zugleich sagt, daß die den Beweisen zugrunde liegenden Betrachtungen zwar für die vielen zwischen Frömmigkeit und Unfrömmigkeit schwankenden oder durch Reflexionen falscher Weisheit beirrten Personen weder überflüßig, noch unkräftig seien, daß aber der wahrhaft Fromme, um des Daseins Gottes gewiß zu werden, keines Beweises bedürfe, so müssen wir fragen, ob denn dann jene religionsphilosophische Ausführung für die Gewißheit des wahrhaft Frommen nichts austragen, für ihn nicht doch auch ein gewisses Bedürfnis sein solle.

Eines Eingehens auf die in Frage stehenden Argumentationen nun dürfte die Theologie wirklich dann — aber meines Erachtens auch nur dann sich enthalten, wenn es bloß ihre Aufgabe wäre, fromme subjective Gemüthszustände zu analysiren und den Ausdruck, den sie sich geben, darzustellen oder etwa geschichtlich zu referiren, was in gewissen religiösen Urkunden enthalten sei, ohne daß sie nach der Realität des Göttlichen, von welchem das Subject sich bestimmt fühlt und zu welchem es ein richtiges Verhältnis gewinnen möchte, zu fragen brauchte und dieselbe anerkennen und begründen müßte. Nie und nirgends aber wird eine Religion und religiöse Gemeinde Bestand haben, welche diese Frage gleichgültig fände und eine gegen sie gleichgültige Theologie sich gefallen ließe. Und zwar liegt der tiefste Grund dafür nicht in einem intellectuellen Interesse als solchem, sondern vielmehr im praktischen Grundwesen jeder Religion und Frömmigkeit, wie dies schon im vorhin Gesagten angedeutet ist; um ein praktisches inneres Verhalten und ein bestimmtes Verhältnis des innern Lebens zu jenem Absoluten handelt es sich bei ihr, und eben deswegen will und muß der Fromme wissen, was es denn in Wirklichkeit um das Absolute ist, das den Anspruch auf ein solches Verhalten in seinem Gemüth, Herzen und Gewissen erhebt. Ebenso wenig könnte eine kräftige Ueberzeugung, welche die Realität Gottes verwürfe, dennoch eine solche Illusion und irrtümliche Aussage frommen Gefühles gewähren lassen; sie würde mit ihren eigenen Gründen die Illusion aufzulösen suchen und wäre von ihrem Standpunkt aus verpflichtet dazu. Nur eine klägliche Schwäche des innern Lebens wie des Denkens könnte zeitweise davon abstehen, jene Frage als Grundfrage aller Theologie und Philosophie bis auf den letzten Grund zu untersuchen.

Ist nun dem so, dann weiß ich nicht, wie die Theologie jemals sich der Nothwendigkeit entziehen könnte, gründlich auch in die Wege jener Beweise einzugehen. Es wird nur darauf ankommen, ihre Bedeutung und ihre Grenzen richtig zu verstehen.

Legt man ihnen hohe Bedeutung bei, so verträgt sich hiemit noch recht gut ein Anerkenntnis davon, daß für den Glauben des Frommen doch nicht sie das Entscheidende sind, daß vielmehr dieser Glaube auf Grund innerer Thatsachen und Erfahrungen erwächst

und fest wird, ohne erst langer und scharfer logischer Argumentationen aus dem Dasein der Welt u. s. w. zu bedürfen, und daß er standhalten kann auch allen den Einwendungen gegenüber, welche auf eine Unzulänglichkeit solcher Argumentationen oder gar auf ein dem Glauben zuwiderlaufendes Ergebnis derselben sich berufen. Aber gewiß ist ja doch auch, daß das religiöse Bewußtsein bei aller Gottinnigkeit immer eine Beziehung auf die Welt oder auf den Inhalt unseres Weltbewußtseins in sich schließen und die religiöse Anschauung zugleich eine bestimmte Weltanschauung sein muß. Eben von der Beziehung auf die Welt pflegt ja die Dogmatik auch bei der Gestaltung der Lehre von den göttlichen Eigenschaften auszugehen: sie beschränkt sich nicht etwa darauf, hiefür nur die innersten religiösen Erfahrungen des Subjects und die Offenbarungen Gottes in der biblischen Heilsgeschichte zu benutzen. Nur so empfängt auch für eine gläubige Theologie die Vorstellung von Gott ihren ganzen concreten Inhalt, der Gottesbegriff seine gedankenmäßige Bestimmtheit. Und fest steht anderntheils auch das, daß die weltlichen Dinge und Vorgänge oder die Objecte unseres Weltbewußtseins, während wir ihnen eine Beziehung auf Gott geben oder sie alle zusammen von Gott abhängig setzen, zugleich sich uns darstellen als durchweg unter sich zusammenhängend und eins vom andern abhängig mit den ihnen selbst inwohnenden Kräften, Gesetzen u. s. w. Wir müssen diesen Zusammenhang des Endlichen unter sich in seiner Objectivität und Realität anerkennen, so gewiß als wir uns selbst in ihm finden und in ihm zu wirken berufen sind. Mit Recht gehen ihm für sich die empirischen weltlichen Wissenschaften nach. Und auch schon in der Betrachtung dieses Zusammenhangs für sich, noch ohne daß wir mit Wissen und Wollen dem religiösen Zeugnis, Gefühl und Drang des Gemüthes folgen, bestimmt uns der tiefste Trieb des Denkens dazu, ihn als ein Ganzes aufzufassen und höchsten Gesetzen und letzten Gründen für ihn nachzudenken. Da ist nun die Frage, mit der wir zu thun haben, keine andere als die: kann unser vom gegebenen, erfahrungsmäßigen Weltinhalt ausgehendes Denken hier zu dem erstrebten Abschluß kommen ohne die Gültigkeit und Realität derjenigen Gottesidee anzuerkennen, welche zunächst kraft

unmittelbaren religiösen Ergriffensein sich uns aufdrängt und als höchste Macht innern Lebens uns durchwaltet, erschüttert und beseligt? Oder wird unser in der Welt sich bewegendes Denken anerkennen müssen, daß es mit jenem Trieb und Streben erst in ihr zum Ziele kommen kann und ohne sie seine höchsten Probleme mindestens ungelöst lassen muß, daß namentlich die Naturwissenschaft ihm hiefür nie genügen kann, sondern deren ganzes Gebiet überschritten werden muß und wirklich auch unbeschadet des dazu gehörigen Inhalts überschritten werden kann?

Betrachten wir weiter den eigentümlichen Charakter und Inhalt unseres Geistes abgesehen von seinen religiösen Functionen und Erfahrungen, so fragt sich, ob er mit den darin liegenden höchsten Problemen uns verständlich werde ohne den Gott, der in diesen sich uns bezeuge. Namentlich gilt dies von seinem Verhältnis zur unpersönlichen Natur, seiner Unabhängigkeit von ihr, seiner Stellung über ihr. Es ist ferner vom Gebiete des sittlichen Lebens, der sittlichen, im Gewissen sich kundgebenden Forderungen und der für's sittliche Bewußtsein feststehenden Weltordnung behauptet worden, daß dasselbe, um in seinem Wesen, seinem Recht und seiner Würde anerkannt zu werden, nicht erst einer Beziehung auf den Gott des religiösen Glaubens bedürfe: ist dem wirklich so? oder ist dies vielleicht im Gegentheil gerade dasjenige Gebiet, von welchem aus wir am bestimmtesten zur Anerkennung dieses Gottes hingeführt und hingetrieben werden, damit wir es selbst wahrhaft anerkennen, verstehen und würdigen können?

Die Erörterung dieser Fragen ist es, der die christliche Theologie sich nie entziehen darf. Für die christliche Wissenschaft und für den religiösen Glauben ist's von hoher Bedeutung, daß von ihnen, wie wir sie hier aufgestellt haben, die erste verneint, die zweite bejaht werde. Wer in jener Betrachtung der weltlichen Dinge und des eigenen Innern noch ohne Beziehung auf Gott sich bewegt, schon in ihr ein in sich geschlossenes Ganzes von Erkenntnis zu gewinnen meint und darum die Gottesidee für eine bloße Illusion, ein Gebilde des Gefühles und der Phantasie erklärt, der wird freilich nur dadurch gründlich umgestimmt werden können, daß er auf diejenige Tiefe, Macht und Hoheit der religiösen

Eindrücke hingewiesen wird, die sicherlich auch in seinem eigenen Herzen und Gewissen sich nicht unbezeugt lasse. Aber auch wenn er hierauf hört, wird den Folgerungen hieraus jene Betrachtungsweise so lange widerstreben, bis er erkennt, daß sie ihrerseits das, was er mit ihr zu erreichen glaubte, in Wahrheit doch nicht leiste, vielmehr eine wahrhafte Einheit der Erkenntnis erst aus einer Einigung ihrer Ergebnisse mit eben jenen Folgerungen hervorgehe. Und nicht bloß dem Unglauben oder einer Einseitigkeit des Denkens gegenüber bedarf es eines Nachweises hievon. Die Betrachtung des Weltlichen in seinem Fürsichsein und seinem eigenen Zusammenhang ist ja etwas an sich berechtigtes. Auch ein innig religiöser Denker muß anerkennen, daß sie zugleich mit den Gedankengängen, welche auf seine religiöse Erfahrung und die Heilsoffenbarung sich gründen, von Gott geordnet sei. Ohne jenen Nachweis würde auch für *sein* Erkennen ein innerer Zwiespalt bestehen bleiben. Und auch nach dem Worte der biblischen Offenbarung verhält es sich ja keineswegs so, daß ihre Belehrungen über Gott und die Zeugnisse des heiligen Geistes über unsere Beziehung zu ihm zu unserer Betrachtung der anderweitigen Beziehungen unseres Daseins und Lebens nur mit unvermittelter Transcendenz hinzutreten und diese in blindem Gehorsam vor ihr zurückweichen oder ihr sich untergeben müsse; sondern auf das, was wir mit jenem Nachweis meinen, führen uns alle die Aussagen der Schrift von Kundgebungen des Göttlichen in der Natur und vom göttlichen Ursprung des schon dem natürlichen Menschen in's Herz geschriebenen Sittengesetzes. — Alles hier Gesagte liegt in der That so nahe, daß eine solche Ausführung darüber nur um der Unklarheit willen gegeben werden durfte, welche dennoch durch eine einseitige Ueberspannung an sich richtiger Gesichtspunkte in der neueren Theologie zeitweise entstanden ist.

Hiemit suchte ich vorläufig im allgemeinen zu bezeichnen, um was es bei den Argumentationen, die man Beweise für's Dasein Gottes zu nennen pflegt, sich handeln müsse. Nicht ist damit gesagt, daß hier auf rein logischem Weg oder etwa durch reines Denken etwas gewonnen werden könne. Wird ausgegangen vom Inhalt der Welt und unsres Geistes, so ist dieser selbst etwas

erfahrungsmäßig Gesetztes. Nicht bloß im religiösen Bewußtsein, sondern auch dort kommen wir überall auf Realitäten und Thatsachen zurück, welche nur durch ein unmittelbares Innewerden für uns Gewißheit haben. Wir werden daran immer auf's neue erinnert werden. Und es wird sich fragen, auf welchen Gebieten denn überhaupt für uns das gewisseste Innewerden statthabe. Nicht ist ferner gesagt, daß die Gottesidee, wenn sie von unserem Denken anerkannt werden müsse, darum auch für unser Denken schlechthin durchsichtig oder mit unsern Denkformen adäquat begriffen werde. Im Gegentheil wird, wenn wir von der Welt und unserem eigenen Wesen aus zu Gott hingeführt werden, schon im voraus die Frage sich erheben, ob wir dann nicht Kategorien, welche wir von hier entnehmen, auf sie werden anwenden müssen trotz des Bewußtseins, daß dieselben für sie inadäquat seien.

Bei der Einwendung, welche einst der Philosoph Jacobi gegen alle Beweise für's Dasein Gottes erhoben hat, daß nämlich der Beweisgrund über dem zu Beweisenden stehen und dieses von jenem seine Realität zu Lehen tragen müßte, brauche ich wol nicht mehr zu verweilen. Mit Recht ist längst hierauf erwidert worden, daß unser Erkenntnisgrund für ein Object nicht sein Realgrund sein müsse, vielmehr unser Erkennen durch ein Niedrigeres, das an sich ein Höheres als seinen Realgrund voraussetzte, eben darum auf dieses zurückgeführt werde.

Nur für sehr erfreulich kann ich es ansehen, daß mit Bezug auf unsern Gegenstand in der neueren Theologie Vertreter der verschiedenartigsten Richtungen doch noch in ihrem Streben zusammentreffen. Die Orthodoxie wird auch trotz Philippi's Bedenken und Einwendungen niemals von diesen Untersuchungen zurücktreten können. Auf entgegengesetzter Seite habe ich oben einen Pfleiderer und weiter einen Biedermann genannt, zugleich auf den Gegensatz hinweisend, der wiederum zwischen ihnen statthat. Solche Theisten, welche als angeblich freiere, kritische Geister über die sogenannten Vermittelungstheologen wie über die Orthodoxen sich erheben, gehen hier doch mit diesen hinsichtlich der Argumentationen und ihres Ergebnisses wesentlich Einen Weg; muthig hat ja auch neuer-

dings [1]) Hanne „sich zu den Halben bekannt, welche an Theismus und Teleologie festhalten", worauf er [2]) belehrt worden ist, daß ein Theil seiner theologischen Gesinnungsgenossen durch philosophiegeschichtliche Studien und rein wissenschaftliche Ansichten über philosophische Methoden veranlaßt seien, seinen Theismus für einen Anachronismus zu halten. Und nicht minder werden solche, welche unter Bestreitung eines persönlichen Gottes dennoch bei der Teleologie beharren und demnach ein zwecksetzendes geistiges Princip zu beweisen versuchen, von Seiten vorgeblich noch freierer Denker sich gemeinsam mit uns den Vorwurf gefallen lassen müssen, daß sie schlechte Vermittler und Halbe und schwache oder „kleine" Apologeten seien. Diejenigen aber, welche hier in gemeinsamen christlich religiösen Interessen und Bestrebungen sich noch zusammenfinden, werden vor allem auch darin mit einander zu wetteifern haben, daß sie scharf die Schwierigkeiten ihres Gegenstands in's Auge fassen und prüfen, auf was ihre Argumentation in letzter Instanz ruhen müsse. Ich kann nicht finden, daß hierin ein Theil unter ihnen es bis jetzt dem andern im ganzen zuvorgethan hätte, und werde hierauf auch im Folgenden wiederholt hinzuweisen veranlaßt sein. Von jener Prüfung aus dürfte dann auch auf die letzten Gründe theologischer Beweisführung und religiöser Ueberzeugung überhaupt manches Licht fallen, das die Vertreter verschiedener Richtungen gleich sehr zu beachten haben.

II.

Wesen, Geschichte und Kritik des ontologischen Beweises.

Wenn die Beweise für's Dasein Gottes, von welchen die Theologie nicht aufhören darf Gebrauch zu machen, den oben angegebenen Sinn haben und den dort angedeuteten Gang einschlagen müssen, so wird man unter ihnen für denjenigen Beweis, welchem der Name des ontologischen zukommt, freilich keinen Raum finden. Ich verstehe nämlich darunter den, welcher rein aus dem Begriff

[1]) Protestantische Kirchenzeitung 1874, S. 434 ff.
[2]) Ebendas. Anm.

Gottes seine Existenz durch einen logischen Schluß deduciren will. Unter die Deductionen, von denen im Bisherigen die Rede war, ist er nicht einzureihen: nicht bloß nicht unter diejenigen, welche ausgehen vom Inhalt des Weltbewußtseins, sondern auch nicht unter die, welche das Innere unseres eigenen Geistes untersuchen. Denn auch diese haben nicht etwa mit einem Begriff für sich zu thun und so mit dem bloßen logischen Inhalt des Gottesbegriffs, sondern müssen jeden für unser Denken vorliegenden Begriff im Zusammenhang mit dem gesamten Inhalt und Wesen unseres Geistes auffassen und fragen, welche Bedeutung ihm hier zukomme, wie er hier entstanden sein möge u. s. w. Daß ich nun in der obigen Ausführung nicht, wie für diese Deductionen, so auch für jenen einzigartigen ontologischen Beweis das Wort genommen habe, hat seinen Grund einfach darin, daß ich dies mit Bezug auf ihn eben nicht vermag; denn ich muß der Kritik, welche ihn auf einen großen logischen Fehler zurückführt, vollkommen Recht geben. Aber er hat in der geschichtlichen Entwickelung der Beweise und bei Denkern ersten Ranges eine so große Rolle gespielt, daß wir schon um deswillen ihn doch nicht übergehen dürfen. Und der eigentlich so zu nennende ontologische Beweis wird noch von neueren Theologen so häufig mit Beweisgängen anderer Art, von denen er specifisch verschieden ist, bei geschichtlichen sowol als bei philosophisch-dogmatischen Darstellungen zusammengefaßt und confundirt, daß es Bedürfnis ist, an den bedeutungsvollen Grundunterschied zu erinnern.

Anselm, Descartes, Leibnitz, Wolf, in seiner Art auch Spinoza, haben jedenfalls mit großem Gewicht einen besonderen und ganz eigentümlichen Beweis aufgestellt, der eben wirklich aus dem bloßen Begriffe argumentirt, und gegen den Beweis in dieser seiner reinen Gestalt hat namentlich Kant seine Kritik gerichtet. Man hat ihn seit Kant den Namen des ontologischen gegeben, wie man Ontologie denjenigen Theil der Philosophie genannt hat, der rein nur mit allgemeinen Kategorien des Seins, von allem Erfahrungsmäßigen absehend, sich beschäftigt. Beweisführungen ganz anderer Art sind, wie gesagt, diejenigen, welche etwa aus der zu unserem Geistesinhalt gehörigen Idee mit

Hinblick auf die für unsere innere Erfahrung gegebene Natur dieses Geistes auf eine höhere Ursache derselben schließen oder wol gar zugleich mit unserm Geist auch schon die ihm gegenüberstehende Natur in's Auge fassen, welche gleichfalls Gegenstand der Erfahrung ist. In eine Deduction ganz anderer Art also geht man über, wenn man, wie z. B. Martensen, im ontologischen zusammen mit dem moralischen Beweise den Weg der Selbstbetrachtung, wie im kosmologischen und teleologischen den der Weltbetrachtung dargestellt findet, oder wenn man, wie Biedermann will, den ontologischen Beweis davon ausgehen läßt, daß das Ich eine thatsächliche Synthesis von Natur und Geist sei. Beispiele dafür, wie in geschichtlichen Referaten der wesentliche Unterschied des Verschiedenartigen übersehen wird, werden wir gleich nachher begegnen. So aber wird gerade diejenige Eigentümlichkeit der Argumentation verhüllt, auf welcher ihre Bedeutung ruht, welche für's Denken ihrer Vertreter am meisten charakteristisch ist und vermöge deren sie, wie keine andere, der Kritik verfallen muß.

Merkwürdig und wichtig ist und bleibt übrigens diese Argumentation, wie man sie auch beurtheilen mag, immer für die Geschichte des philosophischen und theologischen Geistes. Und ihre Kritik führt auf die ganze Grundfrage, auf welchem Weg und mit welchen Mitteln man überhaupt Realitäten beweisen könne.

Zuerst also bei Anselm tritt der Beweis auf, welchem wir den Namen des ontologischen vorbehalten. Vorangehen aber mögen auch hier, wie in den gewöhnlichen historischen Referaten über den ontologischen Beweis, zwei ältere Beweisformen, die des Augustin und Boethius, und zwar eben um auf ihren Unterschied von jenen aufmerksam zu machen, während allerdings auch eine bedeutsame Verwandtschaft zwischen ihnen statthat.

Was man als ontologischen Beweis von Augustin beibringt, hat mit jenem gemein, daß aus Ideen das Sein Gottes gefolgert wird: aber es ist nicht die Gottesidee für sich, sondern es ist ein von Augustin behaupteter Zusammenhang der Gottesidee mit andern Ideen unseres denkenden und sittlichen Geistes, welcher zugleich in seinem Verhältnis zu andern Gebieten der Schöpfung betrachtet wird. Die Hauptmomente, wie Augustin sie besonders,

jedoch nicht allein in seiner Schrift De lib. arbitr. II ausführt, sind in den Dogmengeschichten von Münscher-Cölln und Fr. Nitzsch und noch vollständiger in den Geschichten der Philosophie von Ritter und Ueberweg ausgehoben. Er untersucht das Wesen der Wahrheit in ihrem Verhältnis zur menschlichen Intelligenz, und zwar ist ihm Wahrheit nur das ewig Wahre, Unwandelbare. Nicht im Sinnlichen, Wandelbaren also ist die Wahrheit zu finden; und über das ganze bloß sinnliche Dasein ist ja auch schon unsere Intelligenz vermöge ihres Wesens erhaben. Wandelbar aber ist auch unsere Intelligenz; und über ihr steht höheres, die Normen, nach denen wir zu denken und zu urtheilen haben, die allgemeinen Begriffe, welche der Einzelne sich anzueignen hat. Der Inbegriff aller Normen und Ideen aber ist die ewige Wahrheit und diese ist eins mit der ewigen Vernunft, mit Gott, der als solche Vernunft die Welt geschaffen hat. Eben zu dieser Wahrheit gehören auch die sittlichen Ideen und Gesetze, eben dieser Gott ist auch der absolut Gute und der sittliche Gesetzgeber. Vorausgesetzt ist also hiebei immer schon als etwas unmittelbar gewisses, daß das Streben nach unwandelbar wahrem zum Wesen unseres Geistes gehöre und daß die Normen und Ideen, die es als etwas höheres über sich finde, nicht etwa bloß vermöge einer Disposition unseres Geistes, der nichts objectives entspreche, sich ihm darbieten, sondern wirkliche Autorität und Realität haben. Nicht bewiesen wird ferner Recht und Nothwendigkeit davon, daß wir dieselben in einem Subject zusammen fassen, als welches wir Gott denken. Klar ist bei der ganzen Deduction der leitende Einfluß platonischer Philosophie.

Den ersten Vertretern des ontologischen Beweises hat man ferner den Philosophen Boethius beigezählt, weil auch er aus allgemeinen Begriffen das Sein Gottes ableite. Es kann für ihn auf die Excerpte bei Münscher und Hagenbach und auf Fr. Nitzsch, Das System des Boethius, S. 55 ff. verwiesen werden. Aber der Begriff, aus dem er argumentirt, ist der des Unvollkommenen, wie dieses überall empirisch für uns vorliegt. Jedes Unvollkommene, sagt er, denken wir als unvollkommen vermöge einer Verminderung des Vollkommenen, und eben deswegen

müsse doch ein gewisses Vollkommenes in ihm gesetzt sein; hebe man die Vollkommenheit auf, so lasse sich nicht mehr denken, woher das Unvollkommene seine Existenz habe. So müsse nun auch als Quelle alles Guten ein höchstes Gutes gedacht werden und eben dieses sei Gott. Man kann diese Deduction (vgl. Nitzsch) eine viel mehr kosmologische, als ontologische nennen, sofern sie vom endlichen Sein auf ein Absolutes zurückgeht, von welchem jenes seine Existenz erhalte. Eigentümlich aber ist ihr, daß hier das, wodurch das andere, Unvollkommene, gesetzt sein soll, offenbar nicht wie eine wirkende Kraft, oder wie ein schaffendes Subject gedacht wird, sondern wie eine Idee, durch's Theilhaben an welcher jenes seine relative Vollkommenheit und eben damit seine Existenz besitzt: eine Eigentümlichkeit, in der wir wieder das Fortwirken der platonischen Ideenlehre erkennen. Gerade hiegegen aber wird die Kritik sich wenden müssen: sind hier nicht Beziehungen des Denkens oder Vorstellens und Beziehungen des Seins verwechselt? hat nicht im Zusammenhang der realen, empirischen Dinge, die wir unvollkommen nennen, erfahrungsmäßig jedes seinen Ursprung aus einem andern, das gleichfalls unvollkommen ist und auch nicht einmal minder unvollkommen als jenes sein muß? Was berechtigt uns nun, eben dieselben Dinge auf ein Vollkommenes zurückzuführen und überhaupt die Realität von Vollkommenem anzunehmen? ist nicht das Vollkommene ein bloßes Gebilde unseres Geistes und kommt nicht unsere Vorstellung von Unvollkommenem bloß davon her, daß wir das empirisch Reale an jenem Gebilde messen? haben wir so nicht bei der Meinung, daß das Unvollkommene vom Vollkommenen herstammen müsse, den wirklichen Ursprung der Dinge und ihrer Eigenschaften damit verwechselt, daß wir die positiven Eigenschaften, die wir einem Dinge beizulegen haben, auf jenes bloß subjective Ideal zurückbeziehen, das wir nun in ihm verwirklicht und zwar in beschränktem Maß oder durch eine „Verminderung" verwirklicht finden? verhält es sich nicht so namentlich mit jener Idee des Guten?

Zur Eigentümlichkeit des Boethius gehört auch das, daß er diesen Fragen nicht nachgeht und überhaupt kein Bewußtsein von ihnen zeigt. Sie sind, wie man sieht, wesentlich gleicher Art wie

die vorhin bei Augustin angeregten. Mit den Einwendungen, welche gegen den eigentlichen ontologischen Beweis sich erheben müssen, haben sie nun allerdings das Gemeinsame, daß es hier und dort um eine fundamentale Unklarheit des Denkens über das Verhältnis zwischen Denken und Sein sich handeln wird. Der ontologische Beweis ist auch bei Anselm aus eben derselben allgemeinen Richtung und Neigung des Denkens hervorgegangen, welche bei Augustin und Boethius sich zeigt. Aber der wesentliche Unterschied zwischen ihm und den beiden vorangegangenen bleibt dennoch bestehen. Auch tritt er bei Anselm nicht etwa an die Stelle eines der vorangegangenen, ihn weiterbildend, sondern gerade bei Anselm ist vielmehr von ihm noch eine andere Argumentation, welche einfach auf der von Boethius eingeschlagenen Bahn weitergeht, zu unterscheiden. Eben darum, weil diese Bahn von einem so bedeutenden kirchlichen Theologen und Denker noch weiter verfolgt worden ist, haben wir auch hier sie umsoweniger beiseite lassen dürfen. Mit dieser anderen Argumentation also haben wir bei Anselm zu beginnen, wie auch er sie vor der rein ontologischen entwickelt hat.

Es ist das die Ausführung in Anselms Monologium. Kahnis (Dogmatik, 1. Aufl., Bd. I, S. 153) irrt, wenn er von Anselms ontologischem, gegen Gaunilo verteidigten Beweise sagt, dieser sei von ihm „in seinem Proslogium und Monologium" aufgestellt worden. Der katholische Dogmatiker Klee (Dogmatik, 4. Aufl., S. 250) citirt gar für jenen „berühmten Anselm'schen Beweis" nur das Monologium. Die Argumentation des Monologium ist vielmehr folgende [1]).

Von Einem höchsten Wesen (natura summa omnium quae sunt), von welchem alle Dinge ihr Sein und ihr etwaiges Gutsein haben, kann man sich schon durch vernünftiges Schließen überzeugen. Ein nahe liegender Weg dafür soll hier gezeigt werden. Jedermann begehrt, was er für gut hält. Indem wir nun unzählbar vielerlei,

1) Ich kann nicht unbemerkt lassen, daß ich die Gedankengänge und Begriffe Anselms in Hasse's „Anselm von Canterbury" theilweis nicht richtig wiedergegeben, auch dabei zu viele ihm fremde, modern philosophische Ausdrücke eingetragen finde.

in Art und Grad verschiedene Güter wahrnehmen, müssen sie gut heißen vermöge eines und desselben, was in den vielen erkannt wird. Nun könnte es zwar scheinen, als ob es verschiedenes wäre, vermöge dessen verschiedene Dinge gut heißen: z. B. ein gutes Pferd wegen seiner Tapferkeit, ein anderes wegen seiner Schnelligkeit. Aber in Wahrheit sind sie nicht deswegen gut, sondern weil sie nützlich sind, so wie ja z. B. ein tapferer und schneller Räuber trotzdem nicht gut ist, weil er vielmehr schädlich ist. Und zwar pflegt man überhaupt alles, was man für gut hält, dafür nur zu halten — aut propter utilitatem aliquam aut propter quamlibet honestatem (zum letzteren rechnet Anselm die Schönheit und was sie fördert). Eben auch das utile und honestum aber muß gut sein durch ein und dasselbe. Und dieses muß, weil alles andere durch es gut ist, durch sich selbst gut sein. Nichts aber, was durch ein anderes gut ist, ist dem, was durch sich selbst gut ist, gleich oder gar größer als dieses. Dieses also ist das höchste (summum). Das Höchste aber ist auch das Größte. Est igitur unum aliquid summe magnum et summe bonum, id est summum omnium quae sunt. — Ebenso ist auch alles Große groß durch etwas, was durch sich selbst groß ist. — Ja desgleichen hat alles, was ist, sein Sein durch eines. Denn auch wenn man setzt, daß alles sei durch mehreres, und weiter noch, daß dieses Mehrere je durch sich selbst sei, so müßte doch irgend eine einzige Kraft oder Natur des Durch-sich-Existirens sein, durch welche alles dieses einzelne durch sich Seiende sein Durch-sich-Sein hätte. — — Zuletzt folgert Anselm auch noch aus der in der Wirklichkeit gegebenen Stufenreihe der Wesen, daß es ein höchstes gebe, weil sie nicht endlos sein könne.

Was ich zuvor über die Verwandtschaft zwischen der Argumentation des Boethius und der Anselm'schen gesagt habe, wird hienach klar und gerechtfertigt sein. Als eine kosmologische hat diese mit demselben Recht von Hasse und Ueberweg, wie jene von Nitzsch, bezeichnet werden können, während freilich beide gleichermaßen von allen anderweitigen kosmologischen Beweisführungen sich wesentlich unterscheiden. So werden denn auch die kritischen Bemerkungen, welche oben gemacht worden sind, zugleich

für Anselm genügen. Später hat z. B. noch J. Gerhard den Hauptgedanken des Monologiums kurz in dem oben angeführten Abschnitt seiner Loci aufgenommen. Kein namhafter neuerer Philosoph oder Theolog aber hat sich wieder auf jenen platonischen oder platonisirenden Standpunkt gestellt, auf welchem die bisher besprochenen Beweisarten allein Sinn haben. Wir können diese hiemit verlassen, um uns dem eigentlich ontologischen Beweis zuzuwenden, welcher, durch Anselm eingeführt, zu seiner größten Geltung erst in der neueren Philosophie gelangte.

Die Beweisführung des Monologiums genügte Anselm laut seines Proslogium nicht mehr, weil sie aus vielen Argumenten zusammengesetzt sei. Er suchte ein einziges Argument, das für sich allein ausreichte, um zu begründen, daß Gott, das höchste Gut, wahrhaftig existire. Mit dem Ausdruck des innigsten religiösen Interesses, mit völliger religiöser Einkehr in sich selbst, mit dringendem Flehen zu Gott geht er an seine Untersuchung: in's Kämmerlein seines Geistes will er sich zurückziehen, alles außer Gott ausschließen, ihn suchen. Und während er so in eine tief mystische Betrachtung uns einzuführen scheint und in dieser religiösen Stimmung auch fort und fort weiter redet, ja seine ganze Deduction zu einem Gebet werden läßt, geht daraus bei ihm ein Beweis hervor, der, wie kein anderer, die Form des abstractesten Begriffs und einer rein logischen Folgerung trägt.

Die Momente desselben werden im allgemeinen jedem unserer Leser bekannt sein. Sie lassen sich in Kürze wiedergeben [1]).

Wir glauben, daß Gott ist aliquid quo nihil majus cogitari potest (dies mag verdeutscht werden: „das Größte was wir denken können", wiewol Anselm ohne Zweifel absichtlich den noch abstracteren und negativen Ausdruck gewählt hat, für welchen wir etwa setzen können: „Etwas, über welches hinaus größeres sich nicht denken läßt"). Nun spricht zwar der Thor in seinem Herzen: „es ist kein Gott" (Psalm 14). Aber auch der Thor hat, wenn

---

1) Ich habe für die Schriften Anselms und die Gaunilo's den Text in Migne's Patrologia, Tom. CLVIII benutzt; nach einem anderen, offenbar nicht dem ältesten Text hat Ueberweg das Proslogium citirt.

er von diesem aliquid hört, es wenigstens in seinem intellectus, ob er auch noch nicht erkennt, daß es existire, — so wie z. B. ein Maler das Gebilde, das er machen wird, schon in seinem Intellect hat. Jenes ist also schon im Intellect auch des Thoren. Es kann aber nicht im Intellect bloß sein. Denn dann ließe sich denken, daß es auch in Wirklichkeit sei: was größer ist (potest cogitari esse et in re: quod majus est). Wenn also das, über welches hinaus größeres nicht gedacht werden kann, im bloßen Intellect ist, so ist das, über welches hinaus größeres nicht gedacht werden kann, etwas, über welches hinaus größeres, nämlich eben jenes im Intellect und zugleich in der Wirklichkeit Seiende, gedacht werden kann. Das ist aber unmöglich, weil sich selbst widersprechend. Also muß anerkannt werden, daß das Größte, welches gedacht werden kann, im Intellect und in der Wirklichkeit existire.

Dies der Beweis, der so streng logisch geführt scheint. Und eben ihn trifft nun der Vorwurf, daß er auf einem Grundverstoß gegen die Logik ruhe.

Den Punkt, auf welchen es bei der Beurtheilung ankommt, hat Hasse (Bd. II, S. 241, vgl. S. 263. 271) noch gar nicht getroffen, wenn er sagt: Anselm setze den Gedanken des Absoluten um deswillen als wirklich, weil derselbe sich nicht vollziehen lasse, ohne daß sein Gegenstand als wirklich gesetzt werde; die kühne Folgerung, daß, was als wirklich gedacht werden müsse, auch wirklich sei, sei der Nerv des Beweises. Insoweit, dünkt mich, dürfte denselben noch niemand anfechten: wäre wirklich unser Denken nach seinen eigenen Gesetzen genöthigt, jenem Etwas eine Stelle im Gebiete der Realitäten zuzuerkennen, und nicht etwa bloß für den Fall, daß es Realität hätte, ihm hier die höchste Stelle zuzuweisen, dann könnte niemand ihm jene Anerkennung vorenthalten, wofern wir nicht auf alle Zuverlässigkeit eines nach jenen Gesetzen verfahrenden Denkens verzichten wollten. Ja worauf ruht denn alle unsere Ueberzeugung von einer Realität, zu der wir durch Schlüsse gelangen, als auf einer inneren Nothwendigkeit unseres Denkens?

Das vielmehr ist die Frage, ob Anselm in der That bewiesen habe, daß jenes Etwas als wirklich gedacht werden müsse. Und der

ganze Nerv des Beweises hiefür liegt nun in den oben ausgehobenen Worten: „quod majus est“. Dürfen wir denn von einem Object, dessen Wesen und Inhalt wir zunächst im Vorstellen und Denken uns entworfen haben, mit Recht aussagen, daß wir, falls es in der Wirklichkeit existirte, es um deswillen als größer denn vorher denken müßten? Anselm hat selbst das Beispiel vom Werk eines Künstlers gebraucht: wenn dieses zur Wirklichkeit gelangt ist, wird es nichts besseres enthalten, als es in der Idee enthielt; was in seiner Idee gesetzt war, wird dadurch nicht größer, sondern nur etwa des Künstlers Tüchtigkeit erweist sich noch größer durch die Verwirklichung der Idee, als durch eine bloße Conception derselben. Definirt man Gott als das Größte, was gedacht werden kann, so legt man in seinen Begriff eine Fülle von Prädicaten, die keinem andern denkbaren Object in gleichem Maße beizulegen seien; denkt man ihn dann weiter als wirklich seiend, so steigert man nicht eines dieser Prädicate, noch fügt man ihnen ein neues bei, sondern man setzt ihn nur mit eben diesen Prädicaten auch als Glied oder Haupt der realen Wesen: ob man aber hiezu Grund habe, wäre erst noch zu untersuchen. Schon gegen den Nerv des Anselm'schen Beweises gilt einfach der Kant'sche Satz: „Sein ist kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zum Begriff eines Dinges hinzukommen kann; es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.“

Es fehlt so bei Anselm an der Klarheit darüber, was jene Anerkennung des wirklichen Seins eines Objectes oder jenes Setzen desselben als eines realen im Unterschied vom Bilden und Haben seiner Idee in uns zu bedeuten habe. Und diesen Mangel erkennen wir bei ihm auch schon in der Art, wie er das esse in intellectu, das doch noch gar kein Sein im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern nur ein Vorgestelltwerden des Objectes oder das Vorhandensein eines Bildes desselben in der Vorstellung ist, mit dem esse in re, oder dem eigentlichen objectiven Sein zusammenstellt: so vergleicht er dann das, was in dem einen Sinn ist, mit dem, was im anderen Sinn ist, als ob beides gleichartig und der Unterschied ein quantitativer wäre.

Eben dieser Mangel bringt uns auch wieder auf die Verwandtschaft, in welcher die gegenwärtige Argumentation mit denen des Monologiums, des Boethius und des Augustin stehen.

Man hat dieselbe sodann zum Realismus Anselms in Beziehung gesetzt, ja gemeint, sie sei mit diesem gegeben und müsse feststehen, so lang man ihn feststehen lasse. Gewiß nun schließt sie sich mit der ganzen Auffassung vom Verhältnis zwischen Sein und Denken an die realistische Grundanschauung an und war nur für einen Denker möglich, der ganz in dieser lebte. Aber es ist doch von dieser aus noch ein großer Schritt zu ihr und man kann ein sehr entschiedener Realist sein, ohne denselben für richtig und nothwendig zu halten. Denn wenn man den universalia Realität beilegt, so ist hiemit noch nicht gesagt oder gezeigt, daß auch das aliquid, quo nihil majus cogitari potest, dazu gehöre; unterscheidet sich dieses doch in anderer Hinsicht jedenfalls wesentlich von jenen, indem es nicht wie sie als ein Allgemeinbegriff, unter welchem eine Vielheit subsumirt wäre, zu denken ist.

So hat denn Anselms Beweis auch während der Herrschaft des Realismus doch keine weiteren Vertreter unter den Meistern der Scholastik gefunden. Nicht bloß Anselms Zeitgenosse Gaunilo hat seiner Folgerung widersprochen, ohne zugleich nominalistische Grundsätze zu zeigen, sondern auch Thomas von Aquino erklärt [1]): wenn einer gleich erkenne, daß der Name Gottes illud, quo majus cogitari non potest, bedeute, so könne er doch deshalb noch nicht davon überführt werden, daß dieser Gott in Wirklichkeit sei; es müßte vorher zugegeben werden, daß aliquid quo majus cogitari non potest, in Wirklichkeit sei, was die Gottesleugner eben nicht zugeben.

Eine klare Einsicht in den logischen Fehler jener Folgerung ist freilich im Mittelalter auch bei denen, welche sie ausdrücklich ablehnten, nicht zu finden. So namentlich nicht bei Gaunilo, wiewol dieser nicht, wie es nach manchen neueren philosophischen

---

[1]) Summa P. I, qu. II, 2. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 2. Aufl., Bd. I, 1. S. 341. 497 redet fälschlich so, wie wenn Thomas den Beweis als einen gültigen vorgetragen hätte.

und dogmengeschichtlichen Darstellungen erscheint, bloß das Beispiel einer als vollkommen vorgestellten Insel entgegengehalten hat, deren Existenz darum doch nicht behauptet werden könnte. Er hat vor allem das eingewandt, daß man in dem bloßen Begriff jenes aliquid, quo nihil majus cogitari potest, an sich noch gar nichts vorstellbares oder denkbares, sondern nur ein leeres Wort habe. Anselm konnte darauf erwidern, daß jene Idee doch wirklich im Intellect sei, wenn er gleich hiefür nun nicht auf den Intellect irgend welches Thoren, sondern auf das christliche Bewußtsein sich berief (Liber apologet., C. 1). Gaunilo behauptet sodann: auch wenn er zugebe, daß jenes im Intellect sei, könne ihm das, daß es in der Wirklichkeit bestehe (subsistere), doch nicht daraus bewiesen werden, daß es anerkanntermaßen größer als alles sei; denn eben dies, daß es größer als alles sei, stehe ihm noch nicht fest, vielmehr sei es für ihn auch in seinem Denken nur in der Weise größer, wie darin auch viel zweifelhaftes und ungewisses sei. Zuerst müßte man ihm gewiß machen, daß das Größere selbst in Wahrheit irgendwo sei; dann erst werde dadurch, daß es größer als alles sei, unzweifelhaft werden, daß es auch in sich selbst bestehe (in se ipso subsistere). In diesen Sätzen aber ist offenbar nicht bloß der eigentliche Fehler der bestrittenen Deduction nicht ausgehoben und ihre Unzulänglichkeit nur behauptet, statt nachgewiesen zu werden, sondern Gaunilo hat sie auch gar nicht klar aufzufassen vermocht und ist ebenso wenig in seinen eigenen Aussagen über den Begriff und die Existenz jenes Größeren sich in Betreff des Verhältnisses zwischen Gedachtem und Seiendem klar geworden. Was soll dieser Unterschied zwischen einem Nachweis davon, daß das Größere irgendwo sei, und einem darauf ruhenden Nachweis, daß es in sich bestehe? Gleiche Unklarheit kehrt bei dem Beispiel jener Insel (nämlich der fabelhaften Atlantis) wieder, welches Gaunilo hierauf einführt. Er könne, sagt er, wohl verstehen, wenn man von einer angeblichen Insel des Oceans rede, welche reicher und herrlicher als alle anderen Länder sei, und könne doch nimmermehr die Folgerung zugeben, daß sie deswegen nicht bloß in der Vorstellung, sondern in der Wirklichkeit sein müsse: man dürfe nicht meinen, ihr Sein irgendwie sichergestellt zu haben

(aliqua certitudine insulae illius essentiam astruxisse), wenn man ihm nicht vorher nachgewiesen, daß ihre Vortrefflichkeit als etwas unzweifelhaft existirendes und nicht bloß wie etwas falsches und ungewisses in seinem Intellect sei. Was soll hier wieder dieser Nachweis im Unterschied von der Sicherstellung des Seins selbst bedeuten? — Thomas sodann hat in der vorhin angeführten Stelle auf eine Begründung des Satzes, den er der Anselm'schen Schlußfolgerung entgegenstellt, sich überhaupt nicht eingelassen.

Anselm aber hat seinerseits in seiner Erwiderung gegen Gaunilo nichts beigebracht, was geeignet wäre, unser eigenes Urtheil über seinen Beweis zu ändern. In Betreff jenes Beispiels von der Insel verwahrt er sich dagegen, daß seine Argumentation auch noch auf irgend etwas anderes als auf das, quo majus cogitari non possit, sollte angewandt werden; und in der That wird ja aus der Vollkommenheit einer Insel nicht alles das erschlossen werden dürfen, was man etwa erschließen kann aus der Idee des denkbar Größten oder absolut Vollkommenen. Aber er erläutert nicht einmal den Unterschied, der hier zu machen sei; und er zeigt auch jetzt für die Frage keinen Sinn, ob nicht trotz eines solchen Unterschiedes die Behandlung der Existenz als eines Prädicats neben anderen Prädicaten dennoch eben auch bei der Idee des Größten unzuläßig sei. — Daneben führt Anselm in seiner Gegenschrift noch ein anderes Beweismoment ein, das wir als neues Erzeugnis seines Scharfsinns nicht, wie die meisten Referenten thun, unerwähnt lassen wollen, in welchem aber doch nur die alte Unklarheit über das Verhältnis zwischen Gedachtem und Realem sich zu erkennen gibt. Er stellt den Satz auf: Alles, dessen Sein und auch Nichtsein gedacht werden könne, könne als ein Anfangendes und Aufhörendes gedacht werden; so nun könne jenes Größte nicht gedacht werden; also könne von ihm nicht Sein und auch Nichtsein gedacht werden, sondern es sei mit Nothwendigkeit (Kap. 1. 3. 4). Jener Satz hat Geltung nur für etwas, das bereits als existirend oder als Bestandtheil der realen Welt gedacht wird, und zwar bloß in diesem Sinne: ich kann ein Nichtvorhandensein desselben oder ein Sein der realen Welt ohne dasselbe nur denken, wenn ich ein Entstehen oder Vergehen desselben oder eine bloß zeitliche und nicht

stets nothwendige Zugehörigkeit desselben zu dieser Welt denken kann. Er gilt nicht für Gott, so lang seine Realität für mich noch nicht erwiesen, sondern nur ein Begriff oder eine Vorstellung von ihm in meinem Geist ist. So lange muß ich entweder denken, er existire wirklich und dann ewig ohne Anfang und Ende; oder aber, er habe gar keine wirkliche Existenz und werde auch nie eine haben — weder eine anfangende und endende noch eine ewige.

Wir möchten schließlich fragen, ob der fromme Denker bei seinem eifrigen Bemühen nicht wenigstens etwas richtiges im Sinn gehabt habe.

Man könnte sagen: wer Gott denke, denke ihn hiemit unmittelbar schon als existirend, weil der Begriff Gottes einfach der des absoluten Seins sei, und Anselm habe nur darin gefehlt, daß er das Sein erst durch einen Schluß aus dem Begriff habe folgern wollen. Allein dann müßte bewiesen werden, daß wir wirklich durch's Wesen unseres Geistes oder durch die Betrachtung der Welt genöthigt werden, einen solchen Gott zu denken, oder ein absolutes Sein zu statuiren.

Man konnte auch das als richtigen, nur eben von Anselm misverstandenen Gedanken hinstellen, daß Gott den Grund seines Seins nur in sich selbst haben könne. Zugleich möchte man eben dieses Sein durch sich selbst in jenem „in se ipso subsistere" des Gaunilo ausgedrückt finden. Dann aber behielte Gaunilo Recht mit der Forderung, daß zuerst Gottes Existenz bewiesen werden sollte. Man dürfte nur sagen: wenn Gott existire, müsse er so existiren, daß er seine Existenz nicht von einem anderen Existirenden habe, was man positiv durch den Satz, daß er durch sich selbst existire, ausdrücke.

Die Art, wie wir Anselm selbst im Eingang über den Grund seines Bemühens sich äußern hörten, führt uns auf ein anderes Motiv seines Denkens. Er möchte in seinem frommen Ringen nach vollster, innigster Gewißheit von Gott nicht erst eines Weges durch viele Beweismomente bedürfen, vielmehr schon mit und in dem Gedanken an Gott die Gewißheit seiner Existenz haben. Und hiemit kommen wir nun darauf, daß sich dem religiösen Bewußtsein ja wirklich mit dem Denken Gottes auch sofort schon eine

innere Nothwendigkeit aufdrängt, ihn anzuerkennen, und daß es hiefür nicht erst auf jenen Weg sich verweisen läßt. Es ist, wie Neander in seiner Erörterung der Anselm'schen Lehre sagt, eine im Wesen unseres Geistes liegende Nothwendigkeit, ein absolutes Wesen anzuerkennen, welchem unterzuordnen wir uns gedrungen fühlen. Wenn ferner Anselm jenes Größte bestimmter als das höchste Gut oder das absolut Gute zu bezeichnen pflegt, so führt uns dies auf die Art, wie Lotze in seinem Mikrokosmus den Gedanken, der bei Anselm sich verrathe, gefaßt hat: es sei eine unmittelbare Gewißheit, daß das Größte und Werthvollste nicht bloßer Gedanke, sondern Wirklichkeit sein müsse, weil es unerträglich an sich sein müßte, von dem Ideal zu glauben, daß es eine Vorstellung sei, die das Denken wol in seiner Arbeit erzeugt, die aber in der Wirklichkeit kein Dasein, keine Macht und keine Gültigkeit habe. Dann aber ist jene ganze syllogistische Begründung Anselms, wie wir sie logisch unhaltbar fanden, so auch unnöthig. Es wird, wie Lotze sagt, ohne Umschweif einer Folgerung unmittelbar die Unmöglichkeit des Nichtseins des Vollkommenen empfunden. So müßte an die Stelle des Beweises, der aus dem Begriff Gottes folgern wollte, der Hinweis auf ein unmittelbares Innewerden des Göttlichen treten [1]). Daneben bleibt die Frage stehen, ob wir zur Anerkennung des Göttlichen, das hier sich uns kundgibt, auch vom übrigen Inhalt unseres Welt- und Selbstbewußtseins aus Grund und Antrieb erhalten. Eine Antwort darauf aber haben wir nicht mehr in einem ontologischen Beweis, sondern nur noch in den anderen, oben von uns angedeuteten Gedankengängen zu suchen.

Die Geltung, welche der ontologische Beweis geraume Zeit bei Philosophen und Theologen genoß, hat er nicht durch den Scholastiker Anselm erlangt, sondern erst durch Descartes, der mit Grund als Anfänger einer neuen Epoche der Philosophie bezeichnet wird, und in der Gestalt, welche dieser ihm gegeben hat.

Man hat wol Descartes, weil er vom Zweifel und vom „cogito ergo sum" ausgehe, zum Anfänger einer irreligiös,

[1]) Vgl. auch Reiff, Glaubenslehre, Bd. I, S. 44.

intellectualistischen Philosophie gemacht, welche die Selbstherrlichkeit des menschlichen Denkens aufrichte und gegen alle, auch die göttliche Objectivität sich erhebe [1]). Eine sehr einseitige Auffassung. Wir müssen hier daran erinnern, daß jener unter dem denkenden Ich, welches dem Zweifler als letztes stehen bleiben müsse, nicht das bloße oder gar das sogenannte reine, abstracte Denken, sondern das bewußte Subject mit Denken, Fühlen, Vorstellen, Wollen und dem ganzen Reichtum der Ideen verstanden haben will, daß er nicht daran denkt, sich aus dem Denken oder Bewußtsein heraus eine reale Welt zu construiren, sondern nur von jenem Ich aus, dessen Realität sich allem Zweifel entzieht, den Weg zur Gewißheit objectiver Realitäten gewinnen möchte, und daß ihm nun gerade die Realität Gottes das Erste ist, das ihm mit dem Inhalt des eigenen Geistes gewiß und wodurch ihm alles andere Erkennen des Realen verbürgt wird. Wie ein frommer Geistesverwandter Anselms redet er dann in seinen „Meditationen" von diesem Gotte, dessen Existenz klarer und gewisser sei als irgend etwas in der Welt, von ihm, dem Vollkommenen und Wahrhaftigen, der nicht die Absicht haben könne, uns zu täuschen, von ihm, dem unendlichen, herrlichen Licht, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen seien und in dessen Betrachtung die ewige Seligkeit und der höchste Genuß schon für's gegenwärtige Leben bestehe. Man darf den tief religiösen Drang nicht bezweifeln, der auch bei Descartes mitten unter seinen strengen und abstracten philosophischen Deductionen sich ausspricht. Wol aber ist zu prüfen, ob er nicht auch ähnlich wie Anselm mit ihm etwas zu erreichen sucht, wozu sie nicht der richtige Weg sind.

Auch bei ihm ist nun vom eigentlich ontologischen Beweis ein anderer zu unterscheiden, welchen er ursprünglich, nämlich in seinen Meditationes de prima philosophia vor jenen gestellt hat. Er schließt hier aus der Idee Gottes, welche wir in unserem Geist haben, und aus dem Verhältnis ihres unendlichen Inhaltes zur natürlichen Beschränktheit unseres Geistes, vermöge dessen sie nicht von diesem selbst erzeugt sein könne, auf die Existenz eines über

---

1) So namentlich Auberlen, Die göttliche Offenbarung, Bd. I, S. 234 f.

uns stehenden Gottes, der sie uns eingepflanzt habe, oder, kurz gesagt, von einem Gegenstand der inneren Erfahrung auf seinen Urheber, vom Gewirkten auf die wirkende Ursache. Descartes selbst nennt dies einen aposteriorischen Beweis: „Dei existentia ex eo, quod ejus idea sit in nobis, a posteriori demonstratur“ [1]). An einem anderen Ort werden wir hievon weiter zu reden haben.

Auf seinen ontologischen Beweis kommt Descartes erst im ferneren Verlauf seiner Meditationen, und zwar in diesem, für seinen Beweis selbst bedeutsamen Zusammenhang. Indem er von jener Gewißheit aus, daß Gott uns nicht zu täuschen beabsichtige, zu der Frage weiter schreiten will, ob man in Betreff der materiellen Dinge und überhaupt der Dinge außer uns Gewißheit haben könne, bemerkt er zuvörderst, daß wir in uns unzählige Ideen gewisser Dinge finden, welche, auch wenn sie nirgends außer uns existiren sollten, darum doch ihre eigene, in sich wahre und unmittelbare Natur haben. So komme, wenn ich mir ein Dreieck vorstelle, diesem, ob auch eine solche Figur nie und nirgends außer meinem Denken existiren sollte, doch offenbar eine gewisse ewige und unwandelbare Natur oder ein unwandelbares Wesen (essentia) zu, wie man daraus ersehe, daß sich an ihm gewisse Eigenschaften (z. B. die Größe der drei Winkel zusammen gleich der zweier Rechten) nachweisen lassen und von uns, ob wir wollen oder nicht wollen, anerkannt werden müssen; und man könne keineswegs sagen, wir haben diese Idee des Dreiecks aus sinnlicher Erfahrung; denn wir können unzählige Figuren uns ausdenken, die nie unseren Sinnen begegnet seien, und doch von ihnen ebenso gut wie von einem Dreieck bestimmte Eigenschaften demonstriren, welche alle wahr seien, so gewiß sie klar von uns erkannt werden. Diese unwandelbare Natur der Ideen ist es, von wo aus Descartes einen neuen Beweis für die Existenz Gottes glaubt gewinnen zu können. Ich finde, sagt er, in mir nicht minder die Idee eines Vollkommensten (entis summe perfecti), als die irgend einer Figur oder Zahl. Und mit derselben Klarheit, mit welcher ich beweise, daß etwas

[1]) Meditationes etc., Amstelod. 1663 (Rationes more geometrico dispositae), p. 89.

zur Natur einer Figur gehöre, erkenne ich nun, es gehöre zur Natur des vollkommensten Wesens, daß es existire. Zwar da ich gewohnt bin, bei allen anderen Dingen existentia und essentia zu unterscheiden, überrede ich mich leicht, daß auch bei Gott jene von dieser unterschieden werden könne; aber bei größerer Aufmerksamkeit wird offenbar, daß von Gottes Wesen die Existenz ebenso wenig geschieden werden kann, als vom Wesen eines Dreiecks die Größe der drei Winkel gleich der zweier Rechten. Ich muß also Gott existirend denken, weil die Nothwendigkeit der Sache mich hiezu bestimmt. Ich kann ihn nicht denken ohne Existenz, so wie ich etwa ein Pferd mir mit Flügeln oder auch ohne Flügel vorstellen kann. Denn jenes hieße: das vollkommenste Wesen ohne die höchste Vollkommenheit denken. Man darf auch nicht sagen: ich müsse zwar Gott Existenz beilegen, nachdem ich ihm erst alle Vollkommenheiten beigelegt, zu denen nun eben die Existenz gehöre; aber das erste, das Beilegen aller Vollkommenheiten, sei eben selbst nicht nothwendig gewesen. Denn ob ich auch möglicherweise ganz das Denken über Gott unterlassen kann, so muß ich doch, wenn immer ich über das erste und höchste Wesen denken und seine Idee gleichsam aus der Schatzkammer meines Geistes hervorholen will, ihm nothwendig alle Vollkommenheiten zuschreiben und eben deshalb, da ich die Existenz für eine Vollkommenheit erkenne, folgern, daß das erste und höchste Wesen existire.

Einige weitere Sätze zur Erläuterung und Beleuchtung dieser Deduction ziehen wir aus der den Meditationen beigegebenen Erwiderung auf fremde Einwendungen bei. Hienach ist in der Idee eines jeden Dinges Existenz enthalten, sofern wir, was wir uns klar und deutlich vorstellen, uns als ein Existirendes vorstellen; im Begriff eines endlichen oder begrenzten Dinges ist nur mögliche oder zufällige Existenz enthalten, in der Idee des vollkommensten Wesens nothwendige und vollkommene Existenz; denn bei den anderen Ideen erkennen wir die actuelle Existenz nicht als mit ihren übrigen Eigenschaften nothwendig verbunden, wie bei der Idee Gottes. Unterscheiden muß man ferner zwischen einem solchen Wesen eines Dinges, das nur wir in unserer Vorstellung gestalten, und zwischen einem solchen, welches unwandelbar und wahr ist und

von welchem kein Moment sich ablösen läßt. So kann ich mir ein geflügeltes Pferd denken, aber auch ein Pferd ohne Flügel: jenes also hat keine wahre und unwandelbare Natur. Ich kann mir ferner auch die Idee eines vollkommenen Körpers betrachten und finde dann in ihr auch die Existenz enthalten, weil es eine größere Vollkommenheit ist, wirklich, als nur in Gedanken zu existiren. Aber ich merke dabei wol, daß ich selbst, alle körperlichen Vollkommenheiten in Gedanken verbindend, diese Idee mir gebildet habe und daß aus den anderen körperlichen Vollkommenheiten die Existenz nicht hervorgehe, da sie von ihnen ebenso gut verneint, als bejaht werden kann, und ich darf daher nicht folgern, daß jener Körper existire, sondern nur daß er existiren könne. Ja weil ich, wenn ich die Idee eines Körpers prüfe, bei ihm keine Kraft, sich selbst hervorzubringen und zu erhalten, wahrnehme, schließe ich hieraus, daß eine nothwendige Existenz zur Natur eines Körpers, auch wenn er vollkommen wäre, durchaus nicht gehöre. Anders aber verhält es sich mit einem Wesen, welches schlechthin alle Vollkommenheiten, die zusammen bestehen können, in sich enthält. Ihm müssen wir für's erste eine mögliche Existenz zuerkennen, wie allen Dingen, von welchen wir eine deutliche Vorstellung haben, auch denen, welche wir selbst in unserer Vorstellung uns gebildet haben. Und weil wir nun die Möglichkeit seiner Existenz nicht denken können, ohne zugleich, indem wir auf seine unermeßliche Kraft achten, auch anzuerkennen, daß es durch seine eigene Kraft zu existiren vermöge, so schließen wir daraus, daß es wahrhaft existire und von Ewigkeit her existirt habe; denn was durch seine eigene Kraft existiren kann, existirt immer. So gehört zur wahren und unwandelbaren Natur dieses Wesens, daß es existire. — Den Begriff des Möglichen bestimmt hiebei Descartes so: es sei alles, was dem menschlichen Denken (humano conceptui) nicht widerstreite. Offenbar sei Gottes Natur, wie er sie bezeichnet habe, in diesem Sinne möglich, weil er nichts in sie gesetzt habe, als solches, dessen Zugehörigkeit zu ihr wir klar und deutlich wahrnehmen und was daher dem Denken nicht widerstreiten könne [1]).

1) a. a. O., S. 60 ff. 80. 89.

In den Principia philosophiae hat dann Descartes diesen aprioriſchen Beweis aus dem Begriff Gottes jenem aposterioriſchen vorangeſtellt. Den Uebergang zum aposterioriſchen macht er dann ſo: indem wir unſere Ideen betrachten, finden wir, daß ſie eine um ſo vollkommenere Urſache haben müſſen, je mehr Vollkommenheit ſie in ſich enthalten; ſo könne die Idee des höchſten Weſens nur von einem wirklich exiſtirenden höchſten Weſen in uns gelegt ſein.

Eine weitere innere Beziehung beider Beweiſe gibt Descartes nirgends. Kuno Fiſcher (a. a. O., S. 342 ff.) ſtellt ſeinen Gedankengang folgendermaßen dar. Die Idee Gottes ſei in mir ein nothwendiger Gedanke, ohne den ich ſelbſt nicht exiſtiren könne. Daraus folge indeſſen noch nicht ſeine Exiſtenz; denn es frage ſich, ob die Exiſtenz, die ich vorſtelle, ſchon die Exiſtenz außerhalb meiner Vorſtellung ſei. Wenn die Vorſtellung Gottes in mir das Daſein Gottes beweiſen ſolle, ſo müſſe ſie mehr als bloß meine Vorſtellung ſein, — ja müſſe ſelbſt dieſe Exiſtenz ſein, ſelbſt eine Form des göttlichen Daſeins, eine Offenbarung ſeines Weſens, eine unmittelbare Wirkung Gottes. Als eine Wirkung Gottes in mir aber habe ich ſie zu betrachten, da ich ſie nicht als meine Wirkung und überhaupt nicht als Wirkung eines unvollkommenen Weſens betrachten dürfe: die anthropologiſche Einſicht müſſe dem ontologiſchen Beweis zu Hülfe kommen. Von hier aus meint Fiſcher, ſei erſt die Tiefe der Carteſianiſchen Beweistheorie und ihr Unterſchied von der ſcholaſtiſchen zu erkennen. Allein in Wahrheit geht Descartes gar nicht davon aus, daß die Idee Gottes ein nothwendiger Gedanke, ſondern davon, daß ſie ein die Exiſtenz ſchon in ſich ſchließender Gedanke des Vollkommenen ſei; und die ganze Verbindung, welche Fiſcher dann zwiſchen den beiden Beweiſen herſtellt, iſt lediglich Combination Fiſchers, während für Descartes gerade das charakteriſtiſch iſt, daß er beide Beweiſe ohne ſolche Vermittelung nebeneinanderſtellt. Ich finde nicht einmal den weit vorſichtigeren Ausdruck Erdmanns (Grundriß ꝛc., 2. Aufl., Bd. II, S. 14) gerechtfertigt: es „ſei faſt", als werde es durch jene Zuſammenſtellung beider Deductionen dem Leſer abſichtlich nahegelegt, beides dazu zu

verbinden, daß die Existenz Gottes gewiß sei, weil Gott sich in uns selbst bezeuge.

Zu beachten aber haben wir noch, aus welchem Grund Descartes seiner Art von Beweisführung besonderen Werth beilegt. Es ist nicht ein Hochmuth reinen Denkens, der ihn dabei reizt und die gewöhnlichen, von der empirischen Welt ausgehenden Argumentationen verachten läßt. Sondern auf diese verzichtet er deshalb, weil ihm die Existenz aller der sinnlichen Dinge selbst viel weniger evident als die Gottes erscheint. Auch getraut er sich nicht, aus der hier vorliegenden Kette von Ursachen und Wirkungen auf eine erste Ursache zu schließen: er komme, sagt er, dadurch vielmehr nur zur Anerkennung der Unvollkommenheit seines Denkens; wenn er eine ewige Succession von Ursachen, ohne daß eine die erste wäre, nicht zu begreifen vermöge, so dürfe er doch daraus das nothwendige Dasein einer ersten Ursache ebenso wenig folgern, als daraus, daß er die unendliche Theilbarkeit einer begrenzten Messe nicht begreifen könne, das Dasein letzter, untheilbarer Theile [1]).

Was leistet nun in Wahrheit dieser neue ontologische Beweis nach dem Anselm'schen, oder wiefern wird er wesentlich unter Ein Urtheil mit diesem fallen?

Descartes selbst führt — ohne Bekanntschaft mit Anselm selbst zu zeigen — die ältere Beweisform aus jener oben mitgetheilten Stelle des Thomas an, der sie ungenügend fand [2]). Sie genügt auch ihm nicht. Er wendet jedoch bloß ein, daß dort (nämlich in der Fassung bei Thomas) nur von der Bedeutung des Namens Gott ausgegangen werde; von da aus, meint er, ließe sich zwar schließen, daß man, diese Bedeutung erkennend, zugleich erkenne, daß ein Sein in der Realität und im Denken durch den Namen Gott angezeigt werde; nicht aber erhelle auch schon, daß deshalb das durch's Wort Bedeutete wahr sei. Dabei spricht auch er wieder aus, daß allerdings das Sein in der Wirklichkeit etwas größeres sei als das Sein im bloßen Denken.

1) Meditat., p. 55.

2) Meditat., p. 60, cf. p. 51. Descartes citirt indessen ungenau: „Intellecto, quid significet hoc nomen Deus, intelligitur id quo majus significari non potest", statt „quo majus cogitari non potest".

Allein der Unterschied, den Descartes hier zwischen seinem Beweis und jener älteren Form macht, ändert das Wesen der Argumentation nicht. Einestheils wollte auch Anselm mit seiner Definition Gottes als des größten Denkbaren nicht eine bloße Namenserklärung geben, sondern den Inhalt einer zu unserem Geist gehörigen Idee ausdrücken. Anderentheils konnte man auch Descartes gegenüber noch die Frage aufwerfen, ob das, was er für Gottes Natur oder Wesen (essentia) erklärt, nicht ein bloßer Name für etwas in Wirklichkeit nicht bestehendes, — ob nicht überhaupt jede sogenannte essentia, so lang man die Existenz des darin Vorgestellten noch nicht gesichert habe, eine bloße Verbindung von Namen sei. So sagte Hobbes gegen Descartes: Constat essentiam, quatenus distinguitur ab existentia, nihil aliud esse praeter nominum copulationem per verbum „est“ [1]).

Bestimmter als Anselm hat Descartes jenes Wesen Gottes bezeichnet: aus dem unbestimmt, negativ und subjectivisch gefaßten „aliquid, quo majus non cogitari potest“ ist der — wenigstens dem Anschein nach — höchst inhaltsreiche, positive, objective Begriff des Allervollkommensten und Inhalts aller Vollkommenheiten geworden. Allein ganz offen liegt nun vollends gerade bei ihm jener schwache Nerv der ganzen Argumentation bloß, daß ohne weiteres die Existenz als eine Vollkommenheit neben den anderen Vollkommenheiten behandelt wird. Und diesmal fehlte es schon unter den Zeitgenossen nicht, wie unter denen Anselms, an einem richtigen Blick hiefür. Schon Gassendi hat, wie später Kant, bemerkt: Nimirum neque in Deo neque in ulla alia re existentia perfectio est, sed id, sine quo non sunt perfectiones; siquidem id, quod non existit, neque perfectionem neque imperfectionem habet; et quod existit pluresque perfectiones habet, non habet existentiam ut perfectionem singularem, sed ut illud, quo tam ipsum quam perfectiones existentes sunt [2]). — Bei der Erklärung des Anselm'schen

[1]) Meditat., p. 105.

[2]) Appendix, continens objectiones — — in meditationes, p. 41 sq. Ich wundere mich, daß Erdmann (a. a. S. 14), während er einen anderen Einwand Gassendi's anführt, jenen nicht beachtet hat.

Beweises habe ich hingewiesen auf eine mögliche Verwechselung zwischen dem Gedanken, daß der Begriff Gottes die Existenz in sich schließe, und dem Gedanken, daß es zum Wesen des Absoluten gehöre, nicht durch ein anderes hervorgebracht zu sein, wonach man dann aber nicht sagen dürfte: seine Existenz sei vermöge seines Begriffes bewiesen, sondern nur: wenn es überhaupt existire, so müsse es durch sich selbst existiren. Diese Verwechselung liegt nun bei Descartes offenbar vor in der oben mitgetheilten Erläuterung zu seinen Meditationen, wo er von der unermeßlichen Kraft redet, die wir Gott und nicht etwa ebenso auch einen vollkommenen Körper zuerkennen müssen.

Den Einwand Gassendi's suchte Descartes zu beantworten, zeigt aber dabei nur fortwährende Unklarheit über den Unterschied zwischen der Kategorie der Existenz und zwischen Vollkommenheiten, Eigenschaften oder auch Dingen. Er sagt: Non vides cujus generis rerum velis esse existentiam, nec quare non aeque proprietas atque omnipotentia dici possit, sumendo scilicet nomen proprietatis pro quolibet attributo [1]).

Gassendi hat auch gefragt, warum Descartes die Existenz, wenn sie Vollkommenheit sei, nicht auch unter die Vollkommenheiten eines Dreiecks rechne. Dieser erwidert: allerdings, mögliche Existenz gehöre auch zu den Vollkommenheiten in der Idee eines Dreiecks, — nothwendige Existenz zur Idee Gottes. Wir aber müssen auch bei dem, was Descartes hier und überhaupt (vgl. oben) von einer „möglichen" Existenz aussagt, wieder die ganze Art anfechten, wie er das Verhältnis zwischen dem Gebiete des Denkens und dem des Seins behandelt. Dürfen wir denn wirklich Allem, wovon wir, wie er sagte, eine deutliche Vorstellung haben, deshalb auch schon eine mögliche Existenz in dem Sinne beilegen, daß es gegenwärtig unter den real existirenden Dingen sich befinden oder irgend einmal in ihre Reihe eintreten, unter den hier vorliegenden Verhältnissen Raum finden, von den hier wirkenden Ursachen werde hervorgebracht werden? Ist nicht diese Möglichkeit sehr wohl von jener zu unterscheiden, welche Descartes schon da statuirt, wo

[1]) Appendix, p. 74.

unser Denken oder Vorstellen gewisse Momente, die in der Idee eines Dinges vereinigt werden sollten, in keinem innern Widerspruch mit einander befangen findet? Wahrhafte Möglichkeit der Existenz oder des realen Seins kann erst ausgesagt werden, wenn auch die im objectiven Zusammenhang der Dinge gesetzten realen Bedingungen in Betracht gezogen sind. Auch in Betreff Gottes kann aus seinem bloßen Begriff nicht einmal die mögliche Existenz deducirt werden. Und ist denn wirklich z. B. einem Dreieck die Möglichkeit der Existenz in der objectiven Welt schon durch seine Idee oder sein Wesen gesichert? gibt seine Idee eine Garantie dafür, daß wir hier wirklich die vollkommen geraden, einen Raum umschließenden Linien zu ziehen vermögen und nicht vielleicht bloß solche, die bei scharfer mikroskopischer Untersuchung vielfach gebrochen sind und so, genau angesehen, ein unregelmäßiges Vieleck bilden?

Zu beweisen wäre endlich auch das erst noch, daß die Gottesidee wirklich nicht bloß im Geiste dieses oder jenes Denkers und religiös angeregter Subjecte sich findet, sondern in die Schatzkammer des menschlichen Geistes überhaupt mindestens ebenso gewiß gehört als z. B. mit der allgemeinen Raumvorstellung auch die Dreiecke und andere geometrische Figuren darin gesetzt sind. Descartes führt einen solchen Beweis nicht. Er konnte ihn sich allerdings ersparen, wenn jener andere Beweis bei ihm richtig war, wonach die Idee Gottes, wo immer sie in einem Geist sich findet, schon vermöge ihres unendlichen Inhaltes einen höheren absoluten Urheber nothwendig voraussetzt. Wir müssen aber wiederholen, daß darum doch nicht etwa er selbst seinem ontologischen Beweis erst im Zusammenhang mit jenem andern Beweiskraft gegeben hat. Der ontologische sollte aus dem Begriff für sich die Existenz deduciren: konnte er das nicht, so war er neben dem andern ebenso überflüßig, wie wir ihn für einen logisch unhaltbaren haben erklären müssen.

Der ontologische Beweis für's Dasein Gottes ist dann in Deutschland am meisten durch die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie in Aufnahme gekommen. Die Gestalt aber, welche er hier trägt, ist wesentlich nur die Cartesianische.

So vielseitig und so originell Leibnitzens Denken war: in diesem Stück bleibt er doch ganz auf der Bahn jenes Vorgängers;

er meint sie nur in etwas ergänzen zu müssen; zu einer Kritik ihrer Grundlagen findet er sich nicht veranlaßt. Diejenige Argumentation übrigens, welcher sein eigenes Denken am meisten sich zuwandte, ist nicht die ontologische, sondern die kosmologische, und zwar eine, welche die Kategorie der Zufälligkeit der Welt zum Ausgang nimmt und von da auf ein absolut Nothwendiges zurückgeht. Mit diesem Rückschluß verbindet sich dann das Resultat der ontologischen Untersuchung: absolut nothwendig ist etwas, dessen Existenz zu seinem eigenen Wesen gehört; der ontologische Beweis zeigt, daß dies beim Wesen Gottes zutrifft [1]). Hier haben wir es mit diesem Beweise für sich zu thun [2]).

Leibnitz selbst bezieht sich für denselben oft auf Descartes zurück. Er hat, wie er sagt, dessen Beweisverfahren sorgfältig geprüft. Dagegen jedoch, daß in den Begriff Gottes als des ens perfectissimum die Existenz als eine Vollkommenheit neben den andern Vollkommenheiten aufgenommen werde, regt sich auch bei ihm kein Bedenken. Was er vermißt, ist nur das, daß Jener nicht auch einen Beweis, oder wenigstens keinen haltbaren Beweis für die Möglichkeit des also definirten Gottes geliefert habe. Man müsse erst zusehen, ob die Definition „nicht irgend einen verborgenen Widerspruch oder eine Unmöglichkeit involvire". Denn leicht begegne uns, daß wir schon die Idee einer Sache in unserm Geiste zu haben meinen, ohne schon die Termini, die wir dabei anwenden, genügend auseinandergelegt zu haben, und daß so ein innerer Widerspruch uns entgehe. Leibnitz zweifelt jedoch nicht, daß auch dieser Beweis geführt werden könne. Und zugleich hält er dafür, daß die ganze ontologische Argumentation dann nicht einmal den Begriff des ens perfectissimum und seiner Vollkommenheiten bedürfe, sondern daß noch einfacher so zu argumentiren sei: Gott ist seinem Begriffe nach das ens a se, das heißt ens, ex cujus essentia sequitur existentia [3]); weiter: ens, ex cujus essentia sequitur existentia,

1) Vgl. z. B. Leibnitii Opera philos. ed. Erdmann, p. 147.

2) Zum Folgenden vgl. a. a. O., S. 78. 80. 147. 177. Leibn. Epist. ad diversos ed. Korthold., T. IV, p. 21.

3) p. 177: „Dieu est un Etre de soi ou primitif, ens a se, c'est à dire, qui existe par son essence."

si est possibile, existit (dabei setzt Leibnitz zu dem „si est possibile“: seu si habet essentiam); also: Deus, si est possibilis, existit. Diese Fassung des Beweises wird von Leibnitz empfohlen, weil man dann nicht erst Solche zu widerlegen brauche, die etwa bezweifeln möchten, ob jene Vollkommenheiten sich alle mit einander vertragen.

Allein gegen die Haupteinwendung, welche wider die Argumentation aus dem bloßen Begriff sich erhebt, ist mit der neuen Fassung gar nichts gewonnen: sie bringt uns nur eine neue Unklarheit im Gebrauch der Begriffe. Und auch für jene Möglichkeit, welche Leibnitz zuerst bewiesen haben möchte, können wir einen wirklichen Beweis bei ihm selbst nicht finden.

Der Begriff Gottes als des ens a se oder der Begriff der Aseität Gottes hatte sonst in der traditionellen Theologie jene Bedeutung, daß Gott als existirend nicht durch ein anderes Existirendes bewirkt oder gesetzt sei, sondern schlechthin sich selbst setze, nämlich actuell vermöge eines ewigen, freilich für uns gar nicht weiter zu begreifenden Actes. Danach kämen wir also mit dem Begriff Gottes wieder nur auf den Satz, daß er, wenn er existire, durch sich existire. Leibnitz nun bezeichnet — ohne mit der traditionellen Anwendung des Begriffes sich auseinanderzusetzen — mit dem Ausdruck ens a se vielmehr etwas, das vermöge seines Wesens existire oder, was hiemit eins ist, dessen Existenz schon aus seinem, eben dieses Wesen ausdrückenden Begriffe folge. Da aber erhebt sich jene Haupteinwendung erst recht — nämlich schon unmittelbar mit der Begriffsbestimmung, von welcher Leibnitz ausgeht: ist's denn nicht vornweg gegen die Gesetze der Logik und einer richtigen Auffassung des Verhältnisses zwischen Denken und Realität, von einem Ding zu reden, dessen — zunächst nur einen Gegenstand unseres Denkens bildendes Wesen oder dessen bloße Idee auch schon sein reales Existiren mit sich bringen sollte? Ueberdies leidet die neu eingeführte Begriffsbestimmung an einer wunderlichen Unbestimmtheit: Der Begriff Gottes würde nur das enthalten, daß schon mit seinem Begriff seine Existenz gesetzt sei; inhaltliche Bestimmungen für den Begriff würden wir erst gewinnen, wenn wir das ens a se wieder im ersteren Sinne nähmen und hernach Gott etwa abso-

lute, auf anderes und auf sich selbst bezügliche Macht und Kraft beilegten. Fragen wir ferner, wie dieses ens a se zu dem ganz eigentümlichen Vorzug komme, schon vermöge seines Wesens zu existiren, so bleiben wir entweder in der leeren Cirkelrede befangen: das ens habe diesen Vorzug, eben weil er schon in seinem Begriff liege; oder es müßten noch andere, inhaltliche Momente seines Wesens und Begriffes ausgehoben werden, mit denen nun auch die Existenz nothwendig verbunden sei, und hiemit würden wir wohl wieder auf den Begriff Gottes als des alle Vollkommenheiten in sich enthaltenden Wesens zurückgebracht werden.

Was sodann die Möglichkeit jenes ens anbelangt, so möchte man erwarten, daß Leibnitz vor allem die logische Möglichkeit eines esse a se in dem angegebenen Sinn erörtern und gegen Einwendungen verteidigen würde. Das findet er jedoch, so weit ich sehe, nirgends nöthig. Und überhaupt pflegt er von dem Erfordernis jenes Beweises der Möglichkeit zu reden, ohne daß er selbst einen Versuch dazu machte. Momente eines solchen Beweises bringt er, so weit mir bekannt ist, nur ein paar male, wo er nicht rein ontologisch argumentirt, sondern mittelst des oben angedeuteten kosmologischen Arguments auf ein Ens a se kommt, das ihm mit dem absolut Nothwendigen identisch ist. Da folgert er dann: da alles andere, Zufällige, nur vermöge dieses Nothwendigen existiren könne, so würde mit der Möglichkeit dieses Nothwendigen und somit des ens a se auch die Möglichkeit alles Andern verneint; und ferner: Nichts könne die Möglichkeit desjenigen hindern (empêcher), was keine Grenzen, keine Negation und somit auch keinen Widerspruch in sich schließe. Aber der erste dieser Sätze macht den ontologischen Beweis von der Haltbarkeit des kosmologischen abhängig, die doch selbst davon abhängt, daß das Nothwendige in jenem Sinn (= ens a se) ein innerlich haltbarer Begriff, oder daß der Schluß aus einem Begriff auf die Existenz irgendwo zuläßig ist: wir gerathen hier wieder in einen Cirkel. Dem zweiten Satz gegenüber mag man zugeben, daß man beim absolut Nothwendigen und ens a se an keine Grenzen denke, muß aber wiederholen, daß dieser

---

1) Opera l. c., p. 147. 177. 708.

Begriff insoweit überhaupt noch des bestimmten Inhaltes ermangelt und daß er trotz seiner Grenzenlosigkeit doch ein in sich widersinniger ist, weil er eben das, daß mit einem Begriff schon die Existenz gegeben sei, ohne einen logischen Nachweis des Rechtes hiezu ausspricht.

Leibnitz wirft einmal dem Descartes vor, daß er statt eines Beweises für die Möglichkeit des ens summe perfectum ein Sophisma gebe. Es wird mindestens ebenso sehr erlaubt sein, seine eigene ganze Argumentation für ein unhaltbares Spiel seines ungemein reichen, oft aber auch sehr scholastischen Scharfsinnes zu erklären.

Hat Leibnitz seine Gedanken über den ontologischen Beweis nur kurz in seiner stets geistreichen Art da und dort ausgesprochen, so hat sein Nachfolger Wolf denselben vollständig und methodisch, wie kein Anderer, in einer ganzen Reihe von Gliedern ausgesponnen. Wir brauchen nur die Hauptmomente hier auszuheben.

Wolf hat im ersten Theil seiner Theologia naturalis den aposterioriſchen Beweis Leibnitzens wiederholt, daß als ratio sufficiens für die Welt ein ens necessarium existiren müsse, und dieses bezeichnet als ens a se, quod rationem existentiae in essentia sua habet. Im zweiten Theil erklärt er, die sogenannte apriorische Demonstration geben zu wollen, vom Begriff des vollkommensten Wesens ausgehend, zieht übrigens hiefür, wie wir sogleich sehen werden, doch wieder jenen ersten Beweis bei. Den von Leibnitz geforderten Beweis der Möglichkeit aber sucht er wirklich zu liefern [1]).

Leibnitzens Argumentation aus dem einfachen Begriff des ens a se wagt er nicht zu acceptiren: es ist wieder der Begriff des ens perfectissimum, von dem er ausgeht. Und zwar

---

1) Wolfs ontologischer Beweis wird angeführt von Neudecker in Münschers Dogmengeschichte (S. 281); von Wegscheider in seinen Institutiones (§ 54) und von Hahn in seinem Lehrbuch des christlichen Glaubens (2. Aufl., Bd. I, S. 227); sie alle citiren aber dafür den ersten statt des zweiten Bandes der Theol. naturalis. Wie wenig scheint dieses einst so hochangesehene Werk heutzutage überhaupt noch gekannt zu sein!

definirt er dieses nun als das, in welchem alle mit einander verträglichen oder in einem Subject zugleich möglichen Realitäten im absolut höchsten Grad enthalten seien, — Realität als alles das, von was man erkennt, daß es in irgend einem ens wahrhaft sei. Unter den Realitäten versteht er hienach dasselbe, was Descartes unter den Vollkommenheiten eines Dinges. Der Beweis dafür nun, daß jenes vollkommenste Wesen möglich sei, liegt für ihn schon in jenem Begriffe desselben, wie er ihn bestimmt hat: denn er hat es ja nicht als Inbegriff aller Realitäten schlechthin, sondern schon als Inbegriff aller mit einander verträglichen Realitäten definirt; damit ist ihm aber die innere Widerspruchslosigkeit des Wesens festgestellt und mit dieser ist ihm seine Möglichkeit eins. Weiter erklärt er: nothwendige und zufällige Existenz ist eine Realität und zwar ist jene eine Realität höchsten Grades. Eben hiefür aber greift er nun zurück auf die kosmologische Argumentation seines ersten Theiles: ihr zufolge sagt er, existire das ens necessarium; eben daraus folge jener Satz, daß die nothwendige Existenz eine Realität sei, weil ja Realität alles sei, was zu einem ens gehöre. Dann folgert er vollends: da also die nothwendige Existenz Realität und zwar Realität höchsten Grades sei, im ens perfectissimum aber alle mit einander verträglichen Realitäten höchsten Grades enthalten seien, so existire demnach dieses ens, d. h. Gott, nothwendig.

Eine solche concatenatio, um mit Anselm zu reden, ist hier aus dem ontologischen Beweis geworden, in welchem dieser einst die kürzeste Begründung für's Dasein Gottes zu gewinnen glaubte. Und ist derselbe nicht ebenso verworren als verwickelt geworden?

Indem Wolf es nicht mehr scheint gewagt zu haben, die Existenz kurzweg für eine Realität zu erklären und unter die in Gottes Wesen liegenden Realitäten zu setzen, hat er auf die Selbständigkeit und das rein aprioriſche Verfahren des ontologischen Beweises, den er doch als aprioriſchen angekündigt hatte, verzichtet. Ist denn aber hiemit nicht thatsächlich eben das anerkannt, daß aus dem bloßen Begriff Gottes seine Existenz nicht gefolgert werden kann, wenn, um dies zu folgern, schon vorher, und zwar vom Dasein der Welt aus, bewiesen sein muß, daß ein nothwendiges Wesen existire? Nur das könnte dann etwa noch Gegenstand eines Beweises sein, daß

man Gott oder das nothwendige ens, seine Existenz schon voraussetzt, mit Recht als das vollkommenste und vermöge seiner Vollkommenheit als ens a se bezeichne und daß dieser Begriff ein in sich möglicher sei. Hier aber wird die Existenz wieder ohne weiteres zu einer Realität oder Vollkommenheit neben anderen Realitäten oder Vollkommenheiten gemacht, — ein Fehler, der freilich beim mehrdeutigen Ausdruck „Realität" noch leichter als beim Ausdruck „Vollkommenheit" sich verstecken konnte. Den Beweis für jene Möglichkeit hat sich Wolf dadurch, daß er schon bei seiner Definition nur von mit einander verträglichen Realitäten redet, sich sehr leicht gemacht. Aber gibt's nun nicht vielleicht außer diesen noch andere, und was soll man dann von deren Verhältniß zum ens perfectissimum denken? Welcherlei Realitäten ferner vertragen sich denn mit einander, und woher haben wir Gewißheit dafür, daß überhaupt mehrere Realitäten höchsten Grades neben einander in einem Subjecte möglich sind?

Indem Wolf — wenigstens scheinbar — am meisten unter den bisher genannten Denkern in einen Beweis für die innere Möglichkeit oder Denkbarkeit des alle Vollkommenheiten in sich schließenden Wesens eingegangen ist, müssen wir hier vollends dieser ganzen ontologischen Deduction den Einwand entgegenhalten, daß man ja doch überhaupt erst einen klaren Begriff von Vollkommenheiten oder Realitäten höchsten Grades, wie sie in Gott gesetzt und vereinigt sein sollten, sich müßte gebildet haben. Wie anders aber kommen wir überhaupt zu einer bestimmten Idee von solchen, als von der Betrachtung der Welt und namentlich unseres eigenen Geistes aus, und zwar so, daß wir zugleich einer Unzulänglichkeit der Kategorien, die wir auf's Absolute übertragen, uns werden bewußt sein müssen? Wir werden dort genügende Motive finden, sie dennoch auf Gott anzuwenden; aber die Idee Gottes, welche wir so gewinnen, ist keineswegs dazu geeignet, mit ihr den Anfang zu machen und erst von ihr aus auf ein Sein Gottes und sein Verhältnis zu uns und zur Welt zu schließen.

Andere hielten die von Descartes und Leibnitz herstammende Argumentation in der Weise fest, daß sie die Möglichkeit einer Vereinigung aller Vollkommenheiten oder Realitäten in einem voll-

kommensten Wesen einfach behaupteten oder voraussetzten und darunter dann die Existenz rechneten: so namentlich Mendelssohn — noch in seinen 1785 erschienenen „Morgenstunden". Weit bedeutender jedoch als diese Schrift ist vermöge ihrer eigentümlichen Gedankengänge Mendelssohns Abhandlung „Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften" vom Jahre 1764. Er ist hier wahrhaft erfinderisch in seinen ontologischen Deductionen und läßt den schwerfällig-breiten Wolf in scharfsinniger Gewandtheit weit hinter sich. Bezeichnend für die Richtung jener Zeit ist, daß er damit von der Berliner Akademie einen Preis im Wettstreit mit einem Kant davontrug. [1]) Die Anfangsgründe der natürlichen Gottesgelahrtheit haben ihm zufolge, was die Verbindung der Begriffe betrifft, die Gewißheit und Evidenz mit der Geometrie gemein und leisten zugleich, was von dieser nicht gefordert werden kann, nämlich sie überzeugen auch vom wirklichen Vorhandensein ihres Objectes: so im kosmologischen und ontologischen Beweis. Man möchte bei der Siegesgewißheit, mit welcher er namentlich den letzteren in verschiedene Formen ausführt, fast staunen, wie noch Zweifel möglich sein sollten. Und doch scheinen die eigentümlichen Deductionen jener Schrift heute überall vergessen zu sein. Sie verdienen aber jedenfalls als charakteristische Früchte derjenigen ganzen Denkweise, welche der ontologischen Argumentation überall zugrunde lag, wieder vergegenwärtigt zu werden, wenn auch, um nicht zu ermüden, nur in einigen Hauptmomenten.

Eine der neuen Deductionen, welche Mendelssohn nachher auch in seine „Morgenstunden" buchstäblich herübergenommen hat, ist die folgende. Das vollkommenste Wesen ist für's erste nicht unmöglich, sondern möglich, was für ihn wieder mit der inneren Widerspruchslosigkeit des Begriffes eins ist, während ihm diese um deswillen außer Zweifel steht, weil jenem ja nur alle positiven Prädikate zugeschrieben werden, bei solchen aber „nichts sich einander aufhebendes zu besorgen sei". Für's zweite ist jenes Wesen nicht bloß möglich,

[1]) Von Kants Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" 1763, kann, da er in ihr zu seinem späteren kritischen Standpunkt noch nicht vorgedrungen ist, hier abgesehen werden.

sondern wirklich. Denn wenn das Dasein nicht zu seinem Wesen gehörte, so wäre sein Dasein eine bloße Zufälligkeit. Eine Zufälligkeit aber ist eine Bestimmung, deren Wirklichkeit sich nur aus einer anderen Wirklichkeit erklären läßt. Ein solches zufälliges Dasein also ist abhängig, nicht selbständig. Dem vollkommensten Wesen aber kann nicht ein abhängiges Dasein zukommen, es kann also auch nicht bloß möglich sein. Ist es aber weder unmöglich, noch bloß möglich, so ist es wirklich. Denn wenn es nicht existirte, so müßte es entweder unmöglich oder bloß möglich sein. — Hiegegen müssen wir nach der Logik, die wir bisher behauptet haben, erklären: in jener Idee Gottes sind zunächst nur ganz abstracte, unbestimmte Vorstellungsmomente zusammengefaßt, ohne daß zu ersehen wäre, ob sie auch bei bestimmterem Denken unter sich vereinbar wären, und vollends ob nicht die Welt des Realen auch ohne diesen Gott ein genügend vollständiges, in sich gegründetes Ganzes bildet, seine Idee demnach ein bloßes Schema unserer Vorstellung oder Phantasie ist. Erhält man anderswoher Grund, ihm eine Stelle im Gebiet des Realen zuzuerkennen, so muß er dann freilich hier als schlechthin selbständig existiren. Ist aber das Entgegengesetzte der Fall, so bleibt er in unserer Vorstellung immer ein selbständiges Wesen, außer unserer Vorstellung aber existirt er gar nicht, weder als selbständig noch als abhängig. Einen Grund endlich, den zunächst bloß gedachten Gott auch als wirklichen anzuerkennen, werden wir zwar in der Betrachtung der anderen, in der Erfahrung vorliegenden Wirklichkeiten finden; aber wir leiten hiemit nicht, wie es nach Mendelssohn erscheint, seine Existenz von andern Wirklichkeiten ab oder setzen ihn in reale Abhängigkeit von diesen, sondern haben in ihnen (wie schon in unserm ersten Abschnitte gegen Jacobi bemerkt wurde) nur eine causa cognoscendi für seine Existenz.

Eine „andere Weise sich von derselben Wahrheit zu überzeugen", ist nach Mendelssohn diese. Metaphysischer Grundsatz ist, daß eine Sache wirklich vorhanden sei, sobald alles Bestimmliche an ihr in der That bestimmt ist, d. h. sobald von jedem Begriff, der dem Ding zukommen oder nicht zukommen kann, ausgemacht ist, ob er ihm zukomme oder nicht. Was also nicht wirklich ist, muß entweder unbestimmbar oder unbestimmt sein. Unbestimmbar ist nur,

was einen Widerspruch enthält, also unmöglich ist, was vom vollkommensten Wesen nicht gesagt werden kann. Dieses kann aber auch nicht unbestimmt sein: denn in diesem Fall „fehlt es an einem Grund, woraus zu begreifen wäre, wie und warum es vielmehr so als anders bestimmt sein soll"; und das heißt: es fehlt an wirkenden Ursachen, die das Ding hervorbringen sollen; denn nichts anderes heißt eine wirkende Ursache, als dasjenige, wodurch ein mögliches Ding alle seine Bestimmungen erhält, die zum wirklichen Dasein fehlen." — Wir sagen hiegegen: als real kann nur gedacht werden was durchgängig bestimmt gedacht wird in dem vorhin angegebenen Sinne; aber nicht von allem, was wir so denken, dürfen wir darum auch die Existenz außer unsrer Vorstellung behaupten, sondern wir haben von ihm zunächst nur eine fertige, concrete abgeschlossene Idee. Für's zweite würde, wenn wir den Begriff Gottes für noch unbestimmt erklärten, daraus noch gar nicht folgen, daß es an einer realen Ursache für sein reales Bestimmtsein oder an einer ihn hervorbringenden Ursache fehlte, sondern zunächst nur, daß es uns noch an Mitteln fehle, unsere Idee von ihm zu vervollständigen; und es bliebe insoweit noch ganz dahin gestellt, ob er nicht existire oder ob er existire und nur unsere Kenntnis von ihm und vom Realen überhaupt noch mangelhaft sei. Mendelssohn hat die Bedingungen des Zustandekommens einer concreten Vorstellung oder Idee und die Bedingungen des Seins confundirt. Was anders aber sehen wir überhaupt in allen solchen Produkten seines Scharfsinnes als mannigfaltige Beispiele derjenigen Verwechslung zwischen Beziehungen des Seins und des Denkens, die in allen Formen des ontologischen Beweises von seinen ersten Anfängen an wirksam war? [1])

[1]) Was Kuno Fischer Bd. III, S. 774 f. über Mendelssohn, seine Unterscheidung zwischen Verstandesbeweisen und solchen, die an's Herz sich richten, seine rhetorische Methode u. s. w. sagt, läßt davon, wie er gerade mit den Verstandesbeweisen sich Mühe gab, nichts ahnen, — ebenso wenig davon, daß er zu den anderen Beweisgründen namentlich die teleologischen rechnet. — Kahnis (1. Aufl., Bd. I, S. 32; 2. Aufl. Bd. I, S. 11) führt von Mendelssohn nur die „Morgenstunden" an (mit dem Datum 1786 statt 1785), läßt gegen sie Kants „Kritik der reinen Vernunft" gerichtet sein, die doch bekanntlich schon 1781 erschien, und nennt dazu noch eine Schrift Kants „Ueber die Unmöglichkeit eines Beweises vom Dasein

Die bisher aufgeführten Philosophen treffen nicht bloß in der ontologischen Argumentation für die Existenz Gottes zusammen sondern auch in der Auffassung Gottes als eines höchsten Wesens, von welchem die Welt des Endlichen als etwas zwar von ihm gesetztes und abhängiges, aber doch zugleich für sich bestehendes, relativ selbständiges zu unterscheiden sei. Wir haben noch auf Spinoza zurückzublicken, der gleichfalls aus dem Begriff Gottes seine Existenz folgert, aber Gott für die einzige Substanz und alle endlichen Dinge nur für Modi derselben erklärt. Erhält etwa auf diesem pantheistischen Standpunkt und in den Deductionen dieses Denkers, dem auch schon manche Theologen eine ungemeine, ja wohl gar furchtbare logische Consequenz zugestanden haben, der ontologische Beweis einen besseren logischen Sinn?

Von den Definitionen aus, welche er voranstellt, argumentirt er wirklich mit strenger Methode. Er definirt zuerst, was er unter causa sui verstehe: nämlich dasjenige, dessen Wesen die Existenz involvirt. Substanz ist ihm das, was in sich ist und rein aus sich begriffen wird. Attribut ist das, was unser Denken einer Substanz als ihr Wesen constituirend begreift; und zwar versteht er dieses Einssein von Substanz und Attribut so, daß hiedurch jede Gemeinsamkeit Eines Attributes für mehrere Substanzen ausgeschlossen wird und demnach auch keine Substanz Ursache der anderen oder keine durch die andere hervorgebracht sein kann, weil sie sonst etwas mit einander gemeinsam haben müßten. Gott ist das absolut Nothwendige, oder die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz. So folgert dann Spinoza, daß dieses Unendliche nothwendig existire, ja daß das Existiren zur Natur der Substanz überhaupt gehöre, da sie ja sonst von einer anderen hervorgebracht sein müßte; und weiter, daß es außer Gott keine Substanz geben könne.

Aber da haben wir ja gleich in der ersten Definition wieder jenen Gedanken an eine, zunächst nur in unserm Denken gesetzte und dennoch die Existenz schon in sich schließende essentia, dessen logische Möglichkeit erst nachgewiesen werden müßte; und zwar zeigt

Gottes aus bloßer Vernunft 1791", von der ich nichts weiß (sollte Kahnis jene Schrift vom Jahr 1763 meinen, die er daneben doch auch erwähnt?)

Spinoza keine Ahnung davon, daß an dieser erst noch gezweifelt werden könnte. Es wird uns ferner in der folgenden Definition ein Begriff der Substanz vorgetragen, der freilich die Folgerung, daß nur eine Substanz anzunehmen sei, sehr leicht macht, der aber ohne jeden Nachweis des Rechtes eine andere Auffassung von Substanzen ausschließt, nämlich eine Auffassung, wonach etwas zugleich in sich bestehen und durch den Zusammenhang mit anderem, gleichartigem bedingt sein kann; und doch werden wir auf diese Auffassung gleich durch jenes Ich hingeführt, welches, wie Cartesius zeigt, einem kritischen Denken als letztes und zugleich als Ausgangspunkt für alles weitere Erkennen stehen bleibt: denn eben dieses Ich ist ein Bewußtsein des Insichseins zugleich mit jenem Bedingtsein. Mit ebenso wenig Nachweis des Rechtes wird ein solcher Begriff des Attributes fern gehalten, wonach gleichartiges mit verschiedenen Modificationen verschiedenen Subjecten zukommen kann oder verschiedene Attribute mehrerer Subjecte doch der Art nach gleich sein und demnach als Ein Attribut der vielen bezeichnet werden können. Der Beweis für Gottes Existenz endlich hängt ganz wieder an jenem so anfechtbaren Begriff der causa sui oder des die Existenz in sich schließenden Wesens; dabei ist Spinoza vom Gedanken einer Ursache, durch welche etwas hervorgebracht werde, also vom Gedanken an eine reale wirksame Ursache, auf diese causa sui, bei der es um eine logische, im Begriff liegende Nothwendigkeit sich handelt, übergegangen ohne zu fragen, ob das nicht causae in ganz verschiedenem Sinne des Wortes seien. Zu jener Beweisform fügt dann Spinoza noch zwei andere, welche wieder mit Argumenten, denen wir von Cartesius bis Mendelssohn entgegentreten mußten, auf Einer Linie stehen. Wenn, sagt er, Gott nicht existirte, müßte es eine Ursache geben, die sein Existiren hinderte. Und: Existirenkönnen sei Macht (potentia), die existirenden endlichen Dinge wären also, wenn das Absolute nicht existirte, mächtiger als dieses. Was wir hiegegen einzuwenden haben, wird sich aus dem früher Gesagten leicht ergeben.

Darf man bei Anselm von Verirrungen des Realismus im scholastischen Sinne des Wortes reden, so nicht minder bei Spinoza: vom Concreten, was in der Erfahrung vorliegt, durch Ab-

straktion zum Allgemeinen, zum Denken und zur Ausdehnung und dem beide umfassenden Allgemeinsten emporgestiegen hat er diesem Realität beigelegt, seine Realität aus dem bloßen Begriff zu beweisen versucht und außer ihm gar nichts mehr für real gelten lassen. Sinn und Rücksichtnahme für Gegengründe ist bei ihm weniger zu finden, als bei jenen früheren und späteren Denkern. Großartig allerdings ist die Einheit und Geschlossenheit seiner Anschauung und seines Systems; aber die Grundlage aller seiner Deduktionen, wie sie eben in jenen Definitionen vorliegen, sind nur behauptet, nicht gerechtfertigt. [1]) —

Die Zuversicht, mit welcher man sich im Denken bloßer Begriffe und in Demonstrationen aus ihnen ergieng, war mit der Wolf'schen Philosophie in Deutschland auf einen Höhepunkt gelangt. Ein Höhepunkt des religiösen Lebens oder eine Vertiefung der religiösen Erkenntnis ist damit bekanntlich nicht zusammengefallen: man könnte eher sagen, daß beides in einem umgekehrten Verhältnis zu einander gestanden sei. In diesem Moment trat Kant mit seiner Kritik auf. Die ontologische Argumentation, welche er ihr unterwirft, ist diejenige, welche wir von Descartes bis auf Mendelssohn verfolgt haben. Speciell aus der Bezugnahme auf's Wolf'sche Philosophiren, welchem Mendelssohn sich anschloß, ist auch die Ausführung über das „transcendentale Ideal" zu verstehen, welche Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft der Erörterung der Beweise für's Dasein Gottes vorangehen läßt und welche manchem mit jenen Voraussetzungen nicht bekannten theologischen Leser befremdlich oder gar unbegreiflich erscheinen mag.

Kant geht, um die Genesis der Idee eines höchsten Wesens als transcendentalen Ideals darzulegen, auf einen Grundsatz von Wolf zurück, der auch einer der oben mitgetheilten Beweisformen zugrunde liegt. Es ist der Satz, daß etwas, um wirklich zu sein, nach allen Seiten hin bestimmt sein müsse. Demnach, sagt Kant, muß ihm von allen

---

[1]) Kant hat ganz besonders dem Spinoza „Vernünfteleien" und „angemaßten Dogmatismus" vorgeworfen: so in „Einigen Bemerkungen zu L. H. Jakobs Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden". Aus der neueren Zeit vergleiche man besonders die Kritik bei Ueberweg.

möglichen positiven oder negativen Prädikaten immer das eine oder das andere zuerkannt werden, und man muß daher, um ein Ding vollständig zu erkennen, alles Mögliche erkennen. So kommen wir auf die Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeiten, indem eine Verneinung nur zugleich mit einer entgegenstehenden Bejahung bestimmt gedacht werden kann, auf ein Substrat, welches gleichsam den ganzen Vorrath des Stoffes für alle möglichen Prädikate enthält, oder auf die Idee von einem All der Realität. Diese Zusammenfassung der Realitäten aber wird nun selbst als ein durchgängig bestimmtes Ding an sich vorgestellt, — als ens realissimum, als höchstes Wesen, als Wesen aller Wesen u. s. w. Was eigentlich nur Regulativ für unser Denken ist, wird hypostasirt und personificirt. Und diesen Schritt sucht dann die Vernunft durch ihre Beweise für's Dasein Gottes zu rechtfertigen.

Würde nun die Kant'sche Kritik des ontologischen Beweises in ihrer Berechtigung davon abhängen, daß die Gottesidee wirklich auf diese Weise zustande gekommen wäre, so stünde es freilich schlecht mit ihrem Rechte. Es bedarf hier gewiß keiner Auseinandersetzung darüber, daß jene Idee ganz andere Wurzeln im religiösen, allgemein menschlichen und christlichen Bewußtsein hat. Und aus diesem Bewußtsein hat auch die Wolf'sche Philosophie dieselbe überkommen; nur in der Gestalt und Definition, welche ihr hier als einem allgemeinen Inbegriff der Realitäten zutheil geworden ist, gleicht sie jenem Denkgebilde bei Kant.

Wie man aber auch den Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens auffassen mag: einen Beweis, der bloß aus diesem Begriff die Existenz erschließen will, trifft jene Kritik mit aller Sicherheit. Man hat, sagt Kant, von einem absolut nothwendigen Wesen geredet und dies definirt als etwas, dessen Nichtsein unmöglich sei; aber dies ist eine bloße Namenerklärung, die mir noch gar nicht verständlich macht, ob ich durch diesen Begriff wirklich etwas oder gar nichts denke. Man hat die geometrischen Sätze, wie denn das Dreieck drei Winkel habe, als Beispiele dafür angeführt, daß mit dem Wesen eines Subjectes nothwendig ein Prädikat gesetzt werden müsse; aber ich kann ja das Subject zusammt dem Prädikat aufheben oder wegdenken, ohne daß hiedurch ein Widerspruch entstünde.

Man hat behauptet [1]), es gebe dennoch einen einzigen Begriff, bei welchem das Aufheben des Gegenstandes einen innern Widerspruch mit sich brächte, nämlich den des allerrealsten Wesens, indem man zunächst seine Möglichkeit behauptete (was einstweilen zugegeben werden mag, obgleich mit der innern Widerspruchslosigkeit eines Begriffes eine reale Möglichkeit der Sache noch gar nicht bewiesen ist) und indem man nun unter aller Realität auch das Dasein mit begriff. Aber das Sein ist kein reales Prädikat; es kommt damit nichts zum Begriff eines Dinges hinzu; ich setze mit dem „ist" nur das Subject an sich selbst mit allen seinen Prädikaten. Das Wirkliche enthält nichts mehr als das Mögliche oder bloß Gedachte: hundert wirkliche Thaler nicht mehr als hundert mögliche [2]). Unser Begriff von einem Gegenstand mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch, um diesem die Existenz zu ertheilen, aus dem bloßen Begriff herausgehen, — was bei Gegenständen der Sinne geschieht durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen.

Also, schließt Kant, ist an dem berühmten ontologischen Beweis aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren. — Ich wüßte nicht, wer seither der Kant'schen Kritik gegenüber wieder jenem Beweis aufzuhelfen versucht hätte, ohne in alte Unklarheiten und Verwirrungen zurückzufallen. Wol möchte man zurückscheuen vor dem Urtheil, daß demnach der Weg, welchen eine Reihe von Denkern, wie Descartes, Spinoza, Leibnitz so zuversichtlich gieng, eine fortgesetzte Verirrung gewesen sei, — daß die Philosophie ihn

---

1) Erdmann (a. a. O., Bd. II, S. 328) bezieht diesen Satz auf die Wolf'sche, den vorangegangenen auf die Cartesianische Argumentation; wir erinnern jedoch, daß schon Descartes ausdrücklich das Dasein unter die Vollkommenheiten rechnete und schon Gassendi dem widersprach.

2) Hierauf zielt die Bemerkung von Kahnis (2. Aufl., Bd. I, S. 119), daß Kants Kritik sich selbst von barbarischen Wendungen im Geschmack Gaunilos nicht frei gehalten habe. Aber hat nicht Kants Einwand samt dem Beispiel von den Thalern volle logische Klarheit und Berechtigung, während Gaunilo trotz seines Beispiels von der Insel den Nerv der Sache nicht klar zu machen wußte?

verfolgt habe wie mit der Zuversicht eines Träumenden, bis ein Kant ihr die Augen geöffnet. Und doch dürfen wir dieser Thatsache nichts abbrechen. Sie ist eines der lehrreichsten Beispiele dafür, wie gerade auch in derjenigen Wissenschaft, welche das strengste Denken zur Aufgabe hat, sich verkehrte Richtungen festsetzen und sogar Geister ersten Ranges bannen können [1]).

Was unter Kants Zeitgenossen Mendelssohn in seinen „Morgenstunden" zur Behauptung des ontologischen Beweises wieder vorgebracht hat, ist ungemein schwach. Er verzichtet darauf, die Frage, was man unter Existenz denke, in's Klare zu bringen und trägt dann noch einmal das oben angeführte Argument aus seiner frühern Schrift vor, daß das vollkommenste Wesen nicht unmöglich und auch nicht bloß möglich sein könne. —

Hegel hat Anselm wieder in Schutz genommen: denn das nur Vorgestellte sei, wie schon in jedem unbefangenen Menschen liege, unvollkommen, und vollkommen sei nur, was auch Realität habe. Er selbst erklärt weiter: Der Begriff an und für sich selbst (was eben der Begriff Gottes sei) enthalte das Sein als eine Bestimmtheit. Zur Ausführung des Sinnes, welchen dieser Satz

---

[1]) Ein Beispiel von einer ähnlich falschen Argumentation auf einem anderen Gebiete finden wir übrigens auch bei einem der Häupter der alten Philosophie, nämlich in einem Beweis Platos für die Unsterblichkeit der Seele, den er in seinem Phädo vorträgt. Denn auch hier wird die Existenz, wenigstens die ewige Fortexistenz der Seele schon aus ihrem Begriffe gefolgert: da mit der Seele immer Leben gesetzt sei, könne sie ebenso wenig den Tod annehmen und der Vergänglichkeit verfallen, als die Zahl fünf die Form des Geraden oder Zehn die des Ungeraden annehmen müsse. Auch hier ist zu erwidern: indem Leben und Beleben zum Wesen der Seele gehört, kann sie, wenn und so lang sie existirt, nur als lebendige und belebende existiren; nicht aber ist hiedurch ausgeschlossen, daß sie samt ihrem Leben nicht existire. Ob etwa die einmal existirende Seele deshalb nicht untergehen könne, weil ihr Untergang ein Uebergang vom Sein in ein absolutes Nichtsein wäre und ein solcher Uebergang überhaupt unmöglich sei: das ist eine andere Frage, von der wir hier nicht weiter zu handeln haben; die Fortexistenz der Seele wäre in diesem Fall nicht bloß aus ihrem eigentümlichen Wesen oder Begriff, sondern erst aus der Unmöglichkeit jenes Ueberganges überhaupt abzuleiten.

für ihn hat, und zum Nachweis der Wahrheit desselben gehört sein ganzes System. Eben der Begriff an sich ist es, der erst alle Denkkategorieen und hiemit alle allgemeinen Kategorieen des Seins aus sich heraus entwickelt, der die Welt des Endlichen als sein Andersein aus sich entläßt und der endlich im Menschengeist zum Denken seiner selbst als des absoluten Geistes gelangt. Dies alles zusammen (und nicht etwa, wie viele es darstellen, nur das, daß unser Denken Gottes sein Sich-selbst-denken sei) macht nach Hegel die eigentliche Wahrheit des ontologischen Beweises aus. Mit ihr stände so zugleich jener ganze logische Pantheismus fest. Eine Entgegnung müßte demnach zu einer Kritik seiner gesamten philosophischen Deduction werden. Sie müßte fragen, ob denn wirklich, wie er behauptet, jenes alles aus dem Begriff an sich, mit welchem er anhebt, mit innerer Nothwendigkeit hervorgehe, oder ob nicht vielmehr in den Begriff, der die reine Abstraction von allem bestimmten Sein und Denken sei, jene allgemeinen Bestimmungen nur aus der Reflexion auf's empirische Sein und Denken vom Philosophen hineingetragen und vollends das concrete Endliche, Natürliche, Menschliche in Wahrheit nur aus der Erfahrung entnommen und unter den scheinbar deducirten Kategorieen künstlich untergebracht werde. So gewiß ich das Letztere behaupten zu dürfen überzeugt bin, so wenig ist natürlich hier Raum für einen eingehenden Nachweis. Der Schein, mit welchem jene große Deduction eine Zeitlang weithin die Geister beherrscht hat, ist ja aber auch schon für das allgemeine sogenannte Zeitbewußtsein erstaunlich schnell verflogen [1]).

Die ganz eigentümlichen Aufstellungen, welche Ch. H. Weiße an die Stelle des ontologischen Beweises setzen will, glaube ich hier um deswillen unerörtert lassen zu dürfen, weil nach Weiße das Sein Gottes doch noch nicht mit ihnen bewiesen sein soll. Ueberdies müßten, schon der Verständlichkeit halber, seine logischen und metaphysischen Grundlagen in großer Ausdehnung von uns beige-

[1]) Vgl. die Abschnitte aus Hegels Vorlesungen über Religionsphilosophie hinter den „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes" (Werke, Bd. XII), und Hegel über Anselm in seiner Geschichte der Philosophie. Ungenügend wird der Sinn des ontologischen Beweises bei Hegel auch z. B. von Strauß in seiner Dogmatik und von Kahnis angegeben.

zogen werden, und eine Kritik müßte vielmehr auf diese und auf den ganzen Inhalt seines Gottesbegriffes, als auf einzelne Argumentationen sich richten. Nur kurz sei daher hier bemerkt, daß Weiße zuerst das Was oder den allgemeinen Inhalt des Gottesbegriffes auf dem Weg reiner Denknothwendigkeit, was eben der Weg ontologischen Beweises sei, gewinnen will, während erst auf dem Weg des kosmologischen Beweises das Daß zu dem Was hinzugefügt werden soll, daß er ferner in dem Begriff dieses zunächst nur als möglich gedachten Gottes oder in „dem Absoluten der reinen Vernunft" die Grundbedingungen und Grundformen alles möglichen Daseins und Geschehens zusammengefaßt denkt und für die Grundgestalten dieser unbedingten und unendlichen Möglichkeit des Daseins und Geschehens Zahl, Raum und Zeit als unbedingte Gegenstände reiner Vernunftanschauung erklärt. Durch die hier wiedergegebenen Weiße'schen Sätze wird das, was ich ihnen vorangeschickt habe, genügend bestätigt sein. Gefragt werden müßte hier nicht bloß, ob eine jene Grundbedingungen in sich zusammenfassende Idee des Absoluten sich wirklich construiren und klar machen läßt, sondern ganz besonders, ob wir von hier aus wirklich auf den Inhalt derjenigen Gottesidee gelangen, welcher von anderen Seiten und namentlich vom christlich religiösen Bewußtsein aus sich uns darbietet. Uebrigens ist das, was Weiße ontologischen Beweis in seinem Sinne nennt und womit er, wie gesagt, nicht über die Möglichkeit hinaus zur Existenz fortschreiten will, auch nicht sowol eine Argumentation aus dem Begriff heraus, als vielmehr eine in den allgemeinen Denkvoraussetzungen sich bewegende Construction des Begriffes. —

Wenden wir uns wieder zum ursprünglichen ontologischen Beweis eines Anselm und Descartes zurück, so hat unter den Philosophen der Gegenwart z. B. Lotze kurzweg ausgesprochen: das, daß der Begriff des vollkommensten Wesens auch Wirklichkeit als eine seiner Vollkommenheiten einschließe und mithin jenes Wesen nothwendig sei, sei ein so deutlicher Fehlschluß, daß nach Kants Widerlegung jeder Versuch der Vertheidigung nutzlos sein würde. Aehnlich Trendelenburg (Logische Untersuchungen, Nr. XXII): „es gibt keinen ontologischen Beweis im bisherigen Sinne".

Unter den Dogmatikern der neueren Zeit wird uns z. B. Wegscheider, der Kants Einwendung gegen jene Auffassung der Existenz als Prädikates zugeben und doch einen ontologischen Beweis retten will, nur als Beweis dafür dienen, wie auch nach Kant manche bei hohem Anspruch auf rationelles Denken sich tief in alter Unklarheit bewegen. Er stützt sich darauf, daß die Idee des absolut Vollkommnen durch die stufenweis zur Vollkommenheit aufsteigende Natur der Dinge unserem selbst nach Vollkommenheit strebenden Geist „auf's leichteste" sich darbiete und so auch in jedem wohl ausgebildeten Geist angetroffen werde; behauptet dann, zum Begriff des nothwendigen Wesens überspringend: jene Idee werde so angetroffen, daß es unserem Bewußtsein und dem Begriff eines von uns zu denkenden unendlichen, durch sich nothwendigen Wesens widerspräche, wenn man den Begriff Gottes für eine bloße (nicht reale) Idee erklären wollte; und meint dies damit begründen zu können, daß wir dann ein Wesen, das weder objective noch subjective nothwendige Existenz hätte, als absolut nothwendig dächten und hiemit uns selbst widersprächen: als ob nicht eben das erst zu beweisen wäre, daß wir wirklich berechtigt seien, jenes vollkommene Wesen darum, weil seine Idee so leicht sich darbietet, auch für ein in irgend welchem Sinne nothwendiges zu erklären.

Daß neuere Dogmatiker wie Martensen oder Biedermann (ebenso z. B. O. Pfleiderer in seiner Schrift „Die Religion" u. s. w.), während sie ihre Argumentation die ontologische nennen, in Wahrheit keineswegs mehr aus dem bloßen Begriff oder Denken auf's Sein Gottes zu schließen wagen, habe ich schon oben bemerkt.

Jenen Schluß scheint Rothe doch wieder machen zu wollen, wenn er in seiner Dogmatik (Bd. I, S. 10) den Satz vorträgt: im Gedanken des absoluten Seins liege, daß es auch da sei, weil das Dasein eine Species des Seins sei. Er will indes das, daß wir diesem Gedanken Realität beilegen müssen, dann doch erst noch damit begründen, daß diese Annahme allein den Schlüssel zum Verständnis der concreten Wirklichkeit gebe. Allein jener Satz ist an sich schon so unhaltbar, daß ich zweifle, ob Rothe wirklich auf ihm bestanden hat. Ist denn das Sein, als dessen Species man das Dasein bezeichnen kann und unter welches dann als

andere Species das gedachte Sein und vielleicht als dritte Species das zugleich existirende und gedachte Sein fallen sollte, identisch mit dem, was man unter dem absoluten Sein oder Gott zu verstehen hat? Ueberdies ist das Sein in jenem abstracten Sinn gar kein Sein für sich, sondern existirt nur in dem, was unter das allgemeine Sein und seine besondere Species subsumirt ist.

Eigentümliche neue Versuche, von Denkkategorieen aus auf die Existenz Gottes zu kommen (indes nicht, sie bloß von jenen für sich aus zu beweisen), hat endlich Kahnis in der ersten Auflage seiner Dogmatik, Bd. I u. III, gemacht. Bloße Versuche darf ich sie gewiß nennen. Zugleich aber muß ich offen aussprechen, daß ich kaum einen der Schritte, die Kahnis hier thut, berechtigt und manche derselben kaum begreiflich finde. Kahnis geht in seinem ersten Band (vom Jahr 1861) vom „allgemeinen begrifflichen Sein" aus, welches übrig bliebe, wenn man von allen Begriffen das Bestimmte abziehe, und sagt, das Sein sei der allen Begriffen gemeinsame Inhalt. Er nennt dieses Sein das metaphysische oder ontologische (nicht identisch mit Existenz). Dann erklärt er, das Sein sei zuerst unmittelbares Sein, gehe über zum vermittelten Sein und hebe sich auf in's absolute Sein, welches sei die Kategorie der Kategorieen, und dieses absolute Sein sei das alle Vollkommenheiten in sich vereinigende Ding (ens realissimum) und der Grund seiner selbst und alles andern Seins und das absolut nothwendige Sein. Von der Kategorie dieses absoluten Seins aus, welche ein bloßer Begriff sei, will er nicht direct auf die Existenz eines absoluten Wesens schließen. Aber er behauptet: indem dem in Kategorieen sich bewegenden Denken das Wesen der wirklichen Dinge entspreche, sei ebensowohl auf der Linie der Existenz, als auf der Linie des kategorienmäßigen Denkens und Erkennens das Fortschreiten zu einem Letzten gefordert, — zu einem Wesen des Wesens, zu einem absoluten Wesen, welches der Kategorie des absoluten Seins entspreche, und dieses Wesen sei Gott. Diese Synthese des metaphysischen Seins und der Existenz in Gott sei nicht ein Beweis, wol aber eine im Verhältnis des Denkens zum Sein begründete Forderung. Weniges wird genügen, um dieser ganzen Deduction gegenüber mein vorausgeschicktes Urtheil zu recht-

fertigen. Jenes durch bloßes Abstrahiren gewonnene Sein, welches ein Inhalt aller Begriffe sein soll, ist ja selbst ein ganz inhaltsloses, eben die reine Abstraction (ebenso wie jenes „Sein" bei Rothe). Durch nichts wird ersichtlich, welche Denknothwendigkeit von hier aus durch ein sogenanntes unmittelbares und vermitteltes Sein zum absoluten Sein im Sinn jenes inhaltsvollsten ens realissimum führen sollte. Endlich, falls wir dies zugeben wollten und weiter auch das Postulat einer Harmonie zwischen richtigem Denken und realem Sein anerkennen, liegt doch in diesem Postulate keineswegs das, daß, wie es bei Kahnis erscheint, jeder von jenen Kategorieen des Seins eine Classe von wirklichem Sein oder Wesen und so der höchsten Kategorie ein einzelnes höchstes Wesen entsprechen müßte, und es ließe sich auch gar nicht absehen, welche Classe oder Stufe realer Wesen dann etwa jener Kategorie des unmittelbaren Seins und welche jener Stufe des vermittelten Seins entsprechen sollte. — In seinem 3. Band (vom Jahr 1868), wo Kahnis auf's neue vom ontologischen Beweis handelt, meint er noch auf viel kürzerem Weg, nämlich schon von der Logik und der Form des Schließens aus, die Kategorie des absoluten Seins zu gewinnen: wie dem Begriff das Sein als unmittelbares und dem Urtheil das relative Sein entspreche, so entspreche dem Schluß, in welchem das „Prädikat des Subjectes" (z. B. im Satz, daß Cajus sterblich sei, seine Sterblichkeit) und das „Subject des Prädikates" (Cajus) durch den Mittelbegriff (des Menschen als sterblichen) mit Nothwendigkeit zusammengeschlossen werde, der Kategorie des absoluten Seins. Aber nicht um ein absolutes Sein handelt sich's ja hier, sondern nur um eine formale Denknothwendigkeit und um die Geltung eines Gemeinbegriffes für das, was unter ihm subsumirt ist[1]). Und in dieser Kategorie des „absoluten" Seins soll dann wieder die innere Nöthigung liegen, auch im Reich des Realen zu einem Absoluten aufzusteigen. — Dürfen wir irgendwo bei den älteren ontologischen Argumentationen von

[1]) In seiner neuen Auflage, S. 115 sagt Kahnis, übrigens nicht im Zusammenhang des Beweises für's Dasein Gottes, daß der Kategorie des Schlusses das vermittelte Sein, der des Urtheils das relative, der des Begriffes das unmittelbare entspreche.

einer Verwechselung zwischen Beziehungen des Denkens und des Seins reden, dann gewiß auch hier. Doch in seiner neuen Auflage (vom Jahr 1874) beschränkt sich nun Kahnis auf die Sätze: jeder denkende Mensch müsse bezeugen und die Geschichte der Menschheit und insonderheit der Religion und Philosophie beweise, daß in der Vernunft mit Nothwendigkeit die Idee eines unabhängig von ihr existirenden absoluten Wesens liege; und wenn auch ein Schluß vom gedachten Sein auf's reale nicht gelte, so gebe doch die Vernunft sich selbst auf, wenn sie, was sie mit innerer Nothwendigkeit fordere, nicht für wirklich halte; nicht ein Beweis, sondern eine Vernunftforderung sei das ontologische Argument. Es ist gewiß ein Fortschritt dieser neuen Auflage, wenn sie jene früheren Argumentationen nicht bloß der Kürze wegen weggelassen, sondern als unhaltbare aufgegeben hat. Will sie aber doch noch von Argumenten und nicht bloß von einem unmittelbaren Bewußtsein reden, so bliebe immer noch die Aufgabe, weiter zu zeigen, wie jene Idee wirklich im Wesen unserer Vernunft liege und sich nicht etwa (was doch schon manche einigermaßen denkende Menschen behauptet haben) auf eine bloße, die noch unmündige Menschheit beherrschende Illusion reduciren lasse. „Ontologisch" aber wird ein solcher Nachweis nicht mehr verfahren, sondern nur den Weg der anderen Beweise einschlagen können, welche statt auf bloße Begriffe und Denkkategorieen auf Erfahrungsmäßiges sich stützen. Wir sind hiemit auf das zurückgekommen, was wir am Schluß der Erörterungen über Anselm ausgesprochen.

Ein Rückblick auf jenen ganzen Weg von Augustin und Anselm bis auf Kahnis wird für die heutige Theologie nicht überflüßig sein; hat sie aber ihn sich klar gemacht, so wird sie einen sogenannten ontologischen Beweis überhaupt nicht mehr zulassen.

2.

Die Gleichnisgruppe Luk. 15 u. 16,

methodisch ausgelegt

von

Siegfried Goebel,
Hofprediger in Halberstadt.

Zweiter Artikel [1]).

Mit Luk. 15, 31 u. 32 ist die V. 4 begonnene Rede Jesu, welche schon V. 10 zu einem vorläufigen Abschluß gelangt war, aber nur, um sofort in V. 11 wieder aufgenommen und fortgeführt zu werden, zu ihrem Ende gekommen. Wenn es nun Kap. 16, 1 weiter heißt: *ἔλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς*, so wird damit über die eben zu Ende gekommene Rede Jesu auf die Kap. 15, 1—3 geschilderte Situation zurückgegriffen und an das dort Erzählte wieder angeknüpft. Von dort aus wollen also diese Worte verstanden sein. Lasen wir nun dort, wie die Zöllner und Sünder sich zu Jesu naheten ihn zu hören, wie Jesus aber, durch das Murren der Pharisäer veranlaßt, an diese seine Rede richtete, — und hören wir nun, daß er nach Vollendung dieser an die Pharisäer gerichteten Rede „auch zu den Jüngern" redete, so werden wir das Wort „Jünger" hier im weiteren Sinne zu nehmen und darunter nicht die Zwölfe allein zu verstehen haben, sondern überhaupt die Schar der anwesenden heilsbegierigen Hörer Jesu, vornehmlich bestehend aus Zöllnern und Sündern. Sie waren bis dahin nur mittelbar betheiligte Zuhörer der an die Pharisäer gerichteten und diesen geltenden Rede gewesen; jetzt aber redet Jesus auch zu ihnen, und es kehrt sich demnach das bisherige Verhältnis um, bei der folgenden Rede Kap. 16, 1—13 sind die „Jünger" die angeredeten, die Pharisäer aber diejenigen, welche, wie es V. 14 ausdrücklich heißt, die Rede „auch mit anhören".

[1]) Vgl. Jahrg. 1874, Heft 3, S. 506 ff.

So eingeführt, hebt nun wieder eine Gleichniserzählung an, von deren Inhalt wir demnach erwarten, daß er insbesondere jener aus Zöllnern und Sündern bestehenden Jüngerschar wichtig sein werde.

„Es war ein reicher Mann", so beginnt die Erzählung, „welcher einen Haushalter hatte." Der letztere hatte somit einen reichen Besitz zu verwalten; auch ist er nicht, wie z. B. der Haushalter in Kap. 12, 42—46 als ein Sklave vorgestellt, sondern, wie V. 2 u. 3 zeigen werden, als ein auf Kündigung angestellter Beamter. Dazu ist er mit der ausgedehntesten Vollmacht über das Vermögen seines Herrn ausgerüstet, wie schon die gegen ihn erhobene Beschuldigung zeigt, von welcher wir sofort hören: *καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ.* Nicht eigentlich auf bestimmte Unterschlagungen lautet die Beschuldigung, sondern sie geht allgemein dahin, daß er das Vermögen seines Herrn verschleudere, also etwa, wie man wol am natürlichsten hinzudenkt, durch ein verschwenderisches und schwelgerisches Leben, vgl. Kap. 15, 13. Ob diese Beschuldigung in Wirklichkeit zutraf, oder nicht, ist aus V. 1 noch nicht zu ersehen. Denn *διαβάλλειν* ist zwar ein übelwollendes, nicht aber nothwendig auch ein falsches Anschuldigen. Und ebenso wenig ergibt sich aus dem *ὡς διασκορπίζων* etwas über die Schuld oder Unschuld des Angeklagten. Daß er als das Vermögen vergeudend von seinen Angebern hingestellt wurde, ist damit nur gesagt, ohne daß man sieht, ob mit oder ohne Grund. Jedoch sehen wir schon V. 2, daß der Herr wenigstens sich von der Schuld des Verwalters überzeugt hält. Denn „er rief ihn und sprach zu ihm: Was höre ich da von dir (*τί τοῦτο ἀκούω* = quid est quod audio)? Gib die Rechenschaft deiner Verwaltung, denn du wirst hinfort nicht mehr Haushalter sein können." Ob man *δυνήσῃ* oder *δύνῃ* liest, ist für den Sinn gleichgültig, da auch das letztere nur futurischen Sinn haben könnte, vgl. das Präsens *ἀφαιρεῖται* in V. 3. Daß der Herr die Rechenschaft der Verwaltung von dem Verwalter fordert, hat nach diesen Worten seinen Grund darin, daß er nicht mehr Verwalter sein könne. Der Herr macht also keineswegs die Absetzung von der zu gebenden Rechenschaft abhängig, so daß durch

letztere erst die Schuld des Angeklagten ermittelt werden sollte, sondern weil dieser als Verschleuderer sein Amt niederlegen soll, fordert er von ihm den λόγος τῆς οἰκονομίας, der behufs der Uebergabe nothwendig ist. Das ist bei der Verbindung der beiden Sätze durch γὰρ der einzig mögliche Sinn der Worte. Auf diese so bestimmt ausgesprochene Kündigung erfolgt keine Einrede, es hat dabei sein Bewenden, woraus zu ersehen, daß die Wahrheit der gegen den Verwalter erhobenen Beschuldigung in der Erzählung überhaupt vorausgesetzt ist (vgl. auch V. 8 die Benennung ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας und das dort dazu Gesagte).

In V. 3 finden wir nunmehr den Verwalter erwägend, was er in seiner nunmehrigen Lage zu thun habe. Es versteht sich, daß wir ihn dabei nicht mehr in Gegenwart seines Herrn zu denken haben. Die gegentheilige Meinung widerlegt sich schon durch den Charakter ruhigen und reiflichen Hin- und Herüberlegens, welchen die nachfolgende Erwägung an sich trägt, wozu offenbar Zeit und Sammlung erforderlich war. „Es sprach aber der Haushalter bei sich selbst: Was soll ich thun, weil mein Herr die Verwaltung mir abnimmt?“ Mit dem Präsens ἀφαιρεῖται bezeichnet er seine noch bevorstehende Amtsentsetzung der V. 2 ihm gewordenen Kündigung gemäß als eine schon feststehende Thatsache. So faßt er zuerst seine kritische Lage in's Auge, er gibt sich keiner Täuschung darüber hin, daß er im Begriff ist, brodlos zu werden. Da erscheinen nun zwei Wege möglich, auf welchen er in Zukunft etwa sein Leben fristen könnte, entweder nämlich, daß er sich sein Brod verdiene, und zwar, wie es dem entlassenen Beamten nicht anders möglich sein wird, mit schwerer körperlicher Arbeit, oder aber, daß er es sich erbettele. Beide Möglichkeiten erwägt er, aber nur, um sie sofort zu verwerfen: „Zu graben bin ich nicht im Stande, zu betteln schäme ich mich.“ Zu dem einen sieht der verweichlichte Mann sich körperlich unfähig, an dem andern verhindert ihn die Scham. Sollte es aber nicht noch einen andern Ausweg geben? Das ist nun der Gegenstand seines weiteren Nachsinnens, welches auch wirklich zu einem Resultate kommt V. 4: „Ich weiß, was ich thun will, damit, wann ich der Verwaltung entsetzt sein werde, sie mich in ihre Häuser aufnehmen.“ Das asyndetisch voran-

gestellte ἔγνων drückt nicht sowol das plötzliche Aufleuchten des Gedankens aus, als vielmehr die Befriedigung des Redenden, mit seinem Nachsinnen zu einem fertigen und günstigen Resultate gelangt zu sein. Er hat sich nämlich — das sagen die Worte — ein Verfahren erdacht, durch welches er zu erreichen beabsichtigt, daß (ἵνα) die, mit welchen er so verfahren will (so ist das Subject von δέξωνται aus dem Zusammenhang zu ergänzen), ihn, wann er der Hausverwaltung entsetzt und damit aus dem Hause entlassen sein wird, welches bisher ihm Unterhalt gegeben, dann in ihre Häuser aufnehmen. Was das für ein Verfahren sei, und an wem er es zu üben gedenke, spricht er nicht aus. Beides erfahren wir erst, wenn wir nun hören, wie er unverzüglich zur Ausführung seines Planes schreitet, V. 5: „Und er rief herzu einen jeden von den Schuldnern seines Herrn." Diese Schuldner seines Herrn sind es also, welche er bei dem V. 4 in Aussicht genommenen Verfahren im Auge hatte. Und zwar sind es nach V. 6 u. 7 solche, welche aus der von ihm verwalteten Oekonomie seines Herrn Naturalien entlehnt und über den Betrag des Entlehnten Schuldscheine ausgestellt und dem Verwalter eingehändigt haben, also etwa Händler, welche ihre Waare von dem Producenten beziehen. Daß man sie sich als Pächter zu denken und V. 6 τὰ γράμματα als Pachtcontract zu nehmen habe, ist durch nichts im Texte angedeutet, und entspricht weder dem Worte χρεωφειλέτης, noch auch der Frage (V. 5 u. 6) πόσον ὀφείλεις, welcher der unmögliche Sinn untergeschoben werden müßte, auf welche Höhe der Pachtzins im Contracte festgestellt sei. — Wie der Verwalter mit diesen Schuldnern seines Herrn verfährt, als er sie alle beisammen hat, zeigt das Folgende, V. 5ᵇ — 7. An den ersten von ihnen sich wendend, bringt er ihn zunächst durch die Frage: „Wie viel schuldest du meinem Herrn?" zu dem Eingeständnis der Höhe seiner Schuld, V. 6: „Hundert Bat Oel." Und nachdem er ihn so zuerst seine Stellung als Schuldner hat fühlen lassen und die drückende Empfindung von der Höhe seiner Schuld in ihm hervorgerufen hat, spricht er zu ihm, indem er ihm seinen Schuldschein überreicht: „Nimm deine Schrift (τὰ γράμματα = litterae, in diesem Zusammenhang der Schuldschein), setze dich und schreibe schnell fünfzig."

Die Aufforderung geht somit dem Wortlaute nach dahin, daß der Schuldner seinen ihm wieder eingehändigten Schuldschein, welcher auf 100 Bat Oel lautet, so umschreiben solle, daß er nun auf 50 laute. Das soll man aber nicht so verstehen, daß der Verwalter den Schuldner habe verführen wollen, eine Fälschung des Scheines vorzunehmen — dazu will schon die Oeffentlichkeit der Verhandlung nicht stimmen. Sondern er tritt den versammelten Schuldnern als der bevollmächtigte Verwalter des Vermögens gegenüber, und auf Grund der Vollmacht seiner Stellung gestattet er hier zunächst dem ersten der Schuldner, den auf seinem Schein verzeichneten Schuldbetrag um ein Bestimmtes zu verringern. Das Unrecht, welches hier geschieht, ist also nicht eine Fälschung des Scheins seitens des Schuldners, sondern ein Misbrauch seiner Vollmachten seitens des Verwalters, abermals ein Verschleudern des Vermögens seines Herrn, nur in anderer Weise, wie das V. 1 ihm schuldgegebene. Er hat dabei das Bedürfnis der Eile, wie er es in dem ταχέως γράψον ausspricht, da er ja weiß, wie bald ihm jene Vollmachten entzogen werden sollen. Sogleich thut er denn auch mit dem zweiten Schuldner ganz, wie mit dem ersten. Wie jenen, so nöthigt er auch diesen durch die Frage: „Du aber, wie viel schuldest du?“ zum Eingeständnis der Höhe seiner Schuld: „Hundert Kor Weizen“, um dann auch ihm den Erlaß eines Theiles seiner Schuld zu gewähren: „Nimm deine Schrift und schreibe achtzig.“ So V. 7. Das vorangestellte σὺ δέ zeigt, daß er sich nach seiner Verhandlung mit dem ersten Schuldner unmittelbar zu dem zweiten daneben stehenden wendet, und stellt somit außer Zweifel, daß er nicht, wie man gesagt hat, mit jedem einzelnen unter vier Augen verhandelt, sondern zwar mit einem nach dem andern, aber mit jedem in Gegenwart der andern. Zu beachten ist ferner, daß auch bei dem zweiten Schuldner die Zahl hundert bei Angabe des Schuldbetrages wiederkehrt, daß der Verwalter aber diesen zweiten die 100 nicht wieder in 50, sondern in 80 umschreiben heißt. Indem so die Zahl des ursprünglichen Schuldbetrages beidemal die gleiche, die der herabgesetzten Schuld aber eine verschiedene ist, wird die Verschiedenheit des Erlasses zu sehr herausgehoben, als daß man sie für bloßen Wechsel der con-

creten Schilderung nehmen dürfte, der nur Eintönigkeit vermeiden solle. Der Verwalter gibt sich vielmehr — so sollen wir diesen Zug verstehen — das Ansehn, ganz nach Gunst und nach persönlichem Belieben zu handeln, und trachtet dadurch das Gefühl der Verpflichtung gegen seine Person bei den Schuldnern zu stärken. — Daß er nun in derselben Weise, wie mit dem ersten und zweiten, weiter mit einem jeden von den Schuldnern seines Herrn verfährt, ist aus den Anfangsworten von V. 5 hinzuzudenken. An dem Verfahren mit dem ersten und mit dem zweiten Schuldner soll man sein Verfahren mit allen ersehen. — So hat er nach V. 5—7 die Vollmacht seiner Stellung, welche ihm das formale Verfügungsrecht über das Vermögen seines Herrn gab, noch in der letzten Stunde dahin ausgebeutet, daß er allen Schuldnern seines Herrn eine Ermäßigung ihrer Schuld gewährte, wodurch er, wie wir aus V. 4 wissen, beabsichtigte, sie für sich zu gewinnen, damit sie ihn nach seiner Absetzung in ihre Häuser aufnähmen.

Dieses ganze Verfahren ist nun aber keineswegs darauf angelegt, daß es dem Herrn verborgen bleiben solle, was auch für den damit zu erreichenden Zweck gar nichts ausgetragen hätte. Vielmehr mußte es bei der Amtsniederlegung und der damit nach V. 2 verbundenen Rechnungsablage nothwendig zutage und zur Sprache kommen, da es aus den nicht künstlich gefälschten, sondern deutlich abgeänderten Scheinen sofort zu erkennen war. Unter Voraussetzung dieser Sachlage fährt die Erzählung gleich fort V. 8: *καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας*, das ist: Als bei der Rechnungsablage jene allgemeine Schuldermäßigung zutage kam, da „lobte der Herr den Haushalter der Ungerechtigkeit". Den Gen. *τῆς ἀδικίας* zu *ἐπῄνεσεν* zu ziehen, verbieten die Parallelen V. 9 und Kap. 18, 6, so wie insbesondere der nachfolgende mit *ὅτι* angeschlossene Satz, welcher erst den sachlichen Gegenstand des Lobes angibt, und ihn in etwas ganz anderes als in die *ἀδικία* setzt. Der Genitiv ist demnach Gen. qual. und bezeichnet den Verwalter als einen ungerechten, d. i. hier nach dem Zusammenhang als einen unredlichen, so zwar, daß die Unredlichkeit als eine ihn charakterisirende Eigenschaft hingestellt wird. Demnach kann auch diese Bezeichnung nicht allein auf der zuletzt V. 5 — 7

von ihm erzählten einzelnen unredlichen Handlung fußen, sondern sie bezieht sich auf die ganze Unredlichkeit seiner Verwaltung überhaupt (vgl. zu V. 1 u. 2), welcher er durch das zuletzt erzählte und nun auch zutage gekommene Verfahren nur gleichsam die Krone aufgesetzt hat. Um so auffallender ist es freilich, zu hören, daß der Herr diesen Verwalter der Ungerechtigkeit gelobt habe. Es liegt darin ein beabsichtigter Gegensatz, der die Aufmerksamkeit des Hörers spannen soll auf die gleich folgende Lösung desselben in dem Satze: *ὅτι φρονίμως ἐποίησεν.* Also: Der Herr konnte nicht umhin, diesen Verwalter der Ungerechtigkeit doch zu bewundern und zu rühmen, in dem Stücke nämlich, daß er klug gehandelt habe. — Und hier befinden wir uns nun plötzlich am Schlusse der Erzählung, ein Schluß, der für sich schon anzeigt, daß in dieser belobten Klugheit des von dem Verwalter ersonnenen und eingeschlagenen Verfahrens der Schwerpunkt der ganzen Erzählung liegen müsse. Das wird aber noch deutlicher durch den folgenden, nun schon außerhalb der bildlichen Erzählung liegenden Ausspruch Jesu, welchen er zur Begründung hinzufügt. Die am Schlusse des Gleichnisses hervorgetretene Erscheinung nämlich, daß ein Mann der Ungerechtigkeit, wie dieser Verwalter, sich den Ruhm der Klugheit verdient, hat ihren tieferen Grund in der allgemeinen Erscheinung, daß den Leuten seiner Art überhaupt die Eigenschaft der Klugheit in hohem Grade eigen ist. In diesem Sinne das Vorangegangene begründend fährt Jesus fort: *ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσίν.* — *Υἱός* mit dem Genitiv bezeichnet beidemal das Verhältnis der Zugehörigkeit. *Οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* sind die diesem Weltalter angehörigen Menschen, d. i. solche Menschen, deren Denken und Thun innerhalb der Grenzen dieser gegenwärtigen Welt sich bewegt, und darüber nicht hinausgeht. Als ein solcher hat sich ja der Verwalter im Gleichnis überall dargestellt. Den Menschen dieser Art überhaupt spricht nun Jesus den Ruhm der Klugheit zu, und zwar seien sie „klüger, über die Kinder des Lichtes hinaus". *Οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός* sind die dem Lichte zugehörigen Menschen, d. i. solche, die von dem Lichte der göttlichen Wahrheit in ihrem Denken erleuchtet sind,

und in ihrem Thun sich leiten lassen. Durch die Wahl gerade dieser Bezeichnung entsteht nun zunächst wieder ein scheinbarer Widerspruch in der Aussage Jesu. Denn wie können die Kinder dieser Welt klüger sein, als diejenigen, deren Vorzug vor jenen es doch ist, Kinder des Lichtes zu sein? Dieser scheinbare Widerspruch findet seine Lösung in dem einschränkenden Zusatze: *εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν*. Das Pron. refl. *ἑαυτῶν* kann ohne Härte nur auf das Subject des Satzes *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου*, nicht auch zugleich auf die Kinder des Lichtes zurückbezogen werden. Wenn nun von einer *γενεά* der *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* die Rede ist, so kann *γενεά* nichts anderes bedeuten, als das Geschlecht, oder die Familie, welche diese *υἱοί* als solche ausmachen. „In Beziehung auf ihr eigenes Geschlecht" ist also so viel als: in Beziehung auf diejenigen, welche gleich ihnen Kinder dieser Welt sind. Auf ihr Verhältnis zu diesen beschränkt sich ihre Klugheit; aber in dieser Beschränkung genommen ist ihre Klugheit in der That so groß, daß sie darin die Kinder des Lichtes weit übertreffen.

Vergleichen wir nun diesen eigentümlichen Abschluß der Gleichniserzählung mit den dieselbe einleitenden Worten V. 1, nach welchen sie insonderheit für die Jünger bestimmt war, so ergibt sich uns als die eigentümliche dem Gleichnis zugrunde liegende Tendenz: Der Herr will in der Erzählung von dem Haushalter der Ungerechtigkeit seinen Jüngern ein Beispiel der Klugheit, welche die Kinder dieser Welt unter einander und an einander zu üben wissen, vor Augen halten, damit sie, welche Kinder des Lichtes sind und sein wollen, durch die Klugheit jener sich beschämen lassen und davon an ihrem Theile rechte Klugheit lernen. Und wenn wir, weiter auf den Verlauf der Erzählung zurückblickend, beachten, daß die Klugheit des Verwalters sich in der klugen Ausnutzung seiner Vollmacht über das von ihm verwaltete Vermögen bethätigte, und damit den zu V. 1 bemerkten Umstand vergleichen, daß sich unter der den Herrn umgebenden Jüngerschar viele Zöllner befanden, also solche Leute, welche sich um irdischen Gutes willen mit Sünde befleckt hatten, die somit gerade in ihrer Stellung zum irdischen Gute besonderer Mahnung bedürftig waren, indem hier vor allem sich die Aufrichtigkeit ihrer Sinnesänderung beweisen mußte, — so ergibt sich

uns daraus auch, in welcher besonderen Beziehung der Herr den Jüngern die Klugheit eines Weltkindes, wie dieser Verwalter, vorhält: Sie sollen aus seinem Beispiel sich entnehmen die rechte, weil wahrhaft kluge Verwendung des irdischen Gutes. Dies Ergebnis wird uns ausdrücklich bestätigt durch den V. 9 folgenden deutenden Ausspruch Jesu, in welchem er nun selbst seinen Jüngern sagt, worin nach dem Beispiel des Verwalters die wahrhaft kluge Verwendung des irdischen Gutes für sie bestehe. Durch das vorangestellte „und auch ich sage euch" bezeichnet Jesus im voraus das, was er auf Grund des vorangetragenen Gleichnisses seinen Jüngern zu sagen hat, als etwas dem Lobe gleichartiges, welches der Herr im Gleichnisse am Schlusse V. 8 dem klugen Verfahren seines Verwalters gespendet hatte. Er stimmt aber in jenes Lob ein, insofern auch er das kluge Verfahren jenes Mannes seinen Jüngern zur Nachahmung empfiehlt, freilich, wie sich nach den vorangegangenen Worten in V. 8 von selbst versteht, nur von ihrem Standpunkte als Kinder des Lichtes aus. Wie sie sich nämlich analog dem Verfahren des Verwalters den Mammon klug zunutze machen sollen, sagt er ihnen mit den Worten: *Ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας.* Des Mammon erwähnt der Herr nicht, ohne ihn durch den hinzugefügten Genitiv *τῆς ἀδικίας* zu kennzeichnen, was sofort an die Bezeichnung *τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας* V. 8 erinnert. Man darf darum auch dem Worte *ἀδικία* hier nicht eine andere Bedeutung geben wollen, als dort, und es etwa auf die ungerechte Vertheilung des Mammon, oder auf seine trügerische Unbeständigkeit beziehen wollen, sondern es ist hier wie dort die Ungerechtigkeit im Sinne von Unrechtschaffenheit oder Unredlichkeit. Und zwar wird diese als eine dem Mammon anhaftende und ihn charakterisirende Eigenschaft bezeichnet, insofern sowol sein Erwerb Veranlassung zur Unredlichkeit zu sein pflegt, wie das bei den zuhörenden Zöllnern der Fall gewesen sein mochte, — als auch sein Besitz zum Werkzeug der Unredlichkeit zu dienen pflegt, wie das bei dem Verwalter im Gleichnis der Fall war. Für die Kinder des Lichtes ist demnach der Mammon nur ein zweifelhaftes, ja ein seelengefährliches Gut, daher es für sie umsomehr geboten erscheint, mit

diesem zweideutigen und gefährlichen Gute klug zu handeln nach der Mahnung: ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τ. μαμ. τ. ἀδ. Mit dem vorangestellten ἑαυτοῖς ist betont, daß die Verwendung des Mammon, welche der Herr seinen Jüngern empfiehlt, eine ihnen selbst zugute kommende, also eine im höchsten und besten Sinne eigennützige sei. Zu dem Zwecke nämlich sollen sie sich Freunde machen mit dem Mammon (ἐκ hier verwandt mit διά, vgl. Winer, S. 329), um von ihnen, wann sie dessen bedürftig sein werden, einen Beweis ihrer Freundschaft zu erlangen: ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς. — Ὅταν ἐκλίπῃ (vielleicht auch ἐκλείπῃ) d. i. „wann er zu Ende gegangen sein, aufgehört haben wird" ist mit Lachm. u. Tisch. zu lesen sowol der äußeren Bezeugung nach, als auch aus Gründen innerer Wahrscheinlichkeit, da sich die Lesart ἐκλίπητε (oder ἐκλείπητε) d. i. „wann ihr gestorben sein werdet" als eine erleichternde Correctur darstellt. Gleichwol weicht die Correctur dem Sinne nach von der ursprünglichen Lesart nicht wesentlich ab. Denn wenn Jesus den Jüngern von einem zukünftigen Aufhören des Mammon redet, mit welchem sie jetzt noch sich Freunde machen sollen, so kommt hier der Mammon offenbar nur als Besitztum seiner gegenwärtigen Eigentümer in Betracht, und ist also das Aufhören desselben das Verlorengehen des Mammon als Besitz, und nicht etwa ein zukünftiges substanzielles Aufhören des Mammon an sich, wie es mit der Parusie eintreten werde (Meyer), ein Gedanke, der dem Zusammenhang ganz fern liegt; vergl. das ὅταν μεταστῶ τῆς οἰκονομίας V. 4, dem, wie sich uns erweisen wird, das ὅταν ἐκλίπῃ nothwendig entspricht. Frägt man aber nach dem Zeitpunkt, in welchem das Aufhören des Mammon in diesem Sinne jedem bevorsteht, so ist das ja allerdings der Tod des Eigentümers vgl. V. 22 u. 12, 20, und erst in zweiter Linie, wenn man das herbeiziehen will, freilich auch die Parusie, für die nämlich, welche sie erleben werden. Gegen den Einwand, daß Jesus nach den Synoptikern seine Parusie noch zu Lebzeiten des gegenwärtigen Geschlechtes setze, daher er seine Jünger überhaupt nicht auf eine Zukunft nach ihrem Tode verweisen könne (Meyer), genügt es eben jene Stelle zu vergleichen, in welcher Jesus am bestimmtesten seine

Parusie in eine so nahe Zeit zu setzen scheint Matth. 16, 28. Vorausgesetzt nämlich, daß dort das Kommen des Menschensohnes wirklich von der sichtbar-persönlichen Wiederkunft Christi zu verstehen sei, wäre in jener Stelle doch eben nur dies als etwas besonderes vorausgesagt, daß einige von den Umstehenden zuvor den Tod nicht schmecken werden, worin gerade liegen würde, daß der Tod, von einigen Ausnahmen abgesehen, das allgemein zu erwartende Los sei. Man vgl. auch Stellen wie Matth. 10, 21. 39; 24, 9. — Im Blick auf die Zeit also, wann ihr irdischer Besitz ihnen entschwunden sein wird, und sie in und mit demselben ihre irdische und zeitliche Wohnstätte verloren haben werden, sollen sie sich Freunde machen, damit diese ihnen dann eine bleibende Wohnstätte bieten, „sie aufnehmen in die ewigen Zelte". Σκηνή hebr. אֹהֶל ist ein in der Sprache der alttestamentlichen Schrift geläufiger poetischer Ausdruck für Wohnung überhaupt, man braucht also diesem Ausdruck nicht eine bestimmte Anlehnung, etwa an die Zelte der Patriarchen (Godet) oder an die Zelte Israels in der Wüste (Meyer) zu supponiren, er bot sich vielmehr von selbst dar als höheres Analogon für die οἶκοι im Gleichnisse V. 4. Was aber unter den ewigen Zelten zu verstehen sei, ergibt der Zusammenhang. Es müssen diejenigen Wohnungen sein, in welche jenseits ihrer irdischen Lebenszeit aufgenommen zu werden, für Jesu Jünger das Ziel ihres Sorgens und Trachtens ist im Gegensatz zu den Kindern dieses Weltalters V. 8, deren Sorgen und Trachten über die Grenzen dieses gegenwärtigen Aeon nicht hinausgeht, — also die Wohnungen der zukünftigen Welt, welche dort den Erben des ewigen Lebens sich aufthun, vergl. Kap. 18, 30 und Kap. 20, 35. Indem sie gerade als die ewigen Wohnungen benannt sind, bilden sie einen Gegensatz sowol zu dem ἐκλείπειν des Mammon, als auch zu der nur vergänglichen Unterkunft, welche die Häuser im Gleichnis V. 4 bieten konnten. Wenn aber Jesus diese Aufnahme in die ewigen Wohnungen hier an das Aufhören des irdischen Besitzes, wie es mit dem Tode eintritt, so unmittelbar anknüpft, so liegt darin allerdings, daß der einzelne sterbende Gläubige dessen gewärtig sein dürfe, schon im voraus und unmittelbar, wenn auch noch nicht in vollkommener Weise, jener

Verheißung theilhaftig zu werden, vgl. 23, 42 u. 43. Man darf aber darum nicht die ewigen Wohnungen selbst von den Wohnungen der Seligen im Paradiese verstehen wollen, wozu schon das Beiwort αἰωνίους nicht paßt, sondern hier wie überall sonst, richtet Jesus den Hoffnungsblick seiner Jünger von ihrem in den gegenwärtigen Aeon fallenden zeitlichen Leben aus auf das ewige Leben der zukünftigen Welt.

Was nun an diesem Ausspruch Jesu noch dunkel ist, das muß sich uns durch den Rückblick auf das Gleichnis aufhellen, auf welchem er fußt, wie umgekehrt die Deutung des Gleichnisses von der Grundlage dieses Ausspruches in Verbindung mit den Worten Jesu in V. 8 wird vollzogen werden müssen. Dem aber, was weiterhin in V. 10—13 folgt, darf man durchschlagende Gesichtspunkte für die Deutung unseres Gleichnisses nicht entnehmen wollen. Denn wenn auch das Folgende seinem Gedankeninhalt nach mit der V. 9 ausgesprochenen Mahnung in engem Zusammenhang steht, wie sich uns das an der geeigneten Stelle erweisen wird, — so bewegt sich doch die Rede dort durchaus nicht mehr, wie in V. 9, auf der Grundlage des Gleichnisses. Vielmehr schafft sich der Herr für seine weiteren Vorhaltungen eine ganz neue und selbständige Grundlage, indem er zunächst ohne Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen einen allgemeinen Satz aufstellt, dessen Wahrheit als anerkannt vorausgesetzt werden darf V. 10. Und nun erst zu seinem Gegenstand zurückkehrend, macht er die aus diesem Satze für denselben sich ergebende Anwendung V. 11 u. 12, welche also in ähnlicher Weise ihre selbständige Grundlage in V. 10 hat, wie V. 9 die seine in V. 1—8. Und wenn dann in V. 13 abermal ein neuer allgemeiner Erfahrungssatz selbständig aufgestellt, und in Anwendung desselben noch eine schließliche auf den Mammon bezügliche Warnung den Jüngern gegeben wird, so darf man, nachdem überdies schon die selbständige Gedankenreihe V. 10—12 dazwischengetreten war, das hier Gesagte am wenigsten als für die Deutung des Gleichnisses entscheidend in Anspruch nehmen wollen.

Wir schreiten demnach zur Deutung auf Grund der Worte Jesu V. 8 u. 9. Wir kennen schon aus diesen Worten den Plan,

welcher dem Gleichnisse zugrunde lag. Die wahrhaft kluge Verwendung des Mammon will Jesus seine Jünger lehren. Zu diesem Zweck will er ihnen ein Beispiel der Klugheit vorhalten, wie sie die Kinder dieser gegenwärtigen Welt an einander und unter einander zu üben pflegen. Von dem Beispiel eines solchen Weltmenschen, welcher mit dem Mammon in weltlicher Klugheit umspringt, sollen sie sich entnehmen, welche Anwendung des Mammon die wahre Klugheit *ihnen* gebiete. Um nun diesen Plan auszuführen, mußte die Erzählung vor allem so angelegt sein, daß der Weltmensch, dessen Klugheit den Jüngern zum Exempel dienen sollte, innerhalb des gegenwärtigen Weltlaufes bezüglich des Mammon in eine ähnliche Lage gerieth, wie diejenige, in welcher Jesu Jünger sich bezüglich des Mammon wissen im Blick auf die zukünftige Welt, so daß also die letzteren in der Lage jenes Weltmenschen ein Bild ihrer eigenen Lage erkennen konnten. Diesem Erfordernis entspricht der erste Theil des Gleichnisses V. 1 u. 2, welcher für den dann folgenden Haupttheil die Unterlage bildet. Mitten in das weltliche Leben und Treiben hineingreifend erzählte dort der Herr von dem gewissenlosen Verwalter eines großen Vermögens, welchem sein Brodherr, nachdem ihm hinterbracht worden war, daß jener sein Vermögen vergeude, die Amtsentsetzung angekündigt habe. In der That ist nun innerhalb der weltlichen Lebensverhältnisse die Lage dieses Weltmenschen in Bezug auf das zu seiner Verfügung stehende Vermögen ein Bild der Lage, in welcher die Kinder des Lichtes sich bezüglich des in ihrem Besitze befindlichen Mammon wissen im Blick auf die jenseits ihres irdischen Lebens liegende zukünftige Welt. Denn wie jener nun mit Bestimmtheit voraussieht, daß das Vermögen, welches noch unter seiner Verwaltung und zu seiner Verfügung steht, binnen kurzem ihm abgenommen werden und er demnächst von den bisherigen Mitteln seines Unterhaltes entblößt sein wird, so verhehlen es sich die Kinder des Lichtes nicht, daß der Mammon, dessen Verwaltung und Verwendung noch in ihrer Hand steht, binnen kurzem, d. i. für *sie* am Ende ihres irdischen Lebens, von ihnen genommen werden wird, und sie dann jenseits dieses Lebens dessen beraubt sein werden, was bis dahin Grundlage und Mittel ihrer irdischen Existenz gewesen. Man

hat also in der Deutung den Ton ganz und gar auf die bevorstehende Entsetzung von der Verwaltung des Vermögens zu legen, und jede von diesem Hauptpunkte ab- und in's einzelne ausschweifende Deutung muß bei der eigentümlichen Natur dieses Gleichnisses ausgeschlossen bleiben. So darf man nicht etwa den reichen Mann auf Gott deuten wollen, und in der verantwortlichen Stellung des Verwalters seinem Herrn gegenüber die sittliche Verantwortlichkeit der Jünger als bloßer Verwalter des Mammons gegen Gott als den wahren Eigentümer dargestellt finden wollen, was dann darauf führen müßte, daß man auch für die Klage, welche gegen den Verwalter erhoben wird, auf eine Deutung zu sinnen hätte. Es dient vielmehr sowol die Stellung als Haushalter eines reichen Mannes, welche dem Manne in der Erzählung angewiesen wird, als auch die, wie wir sahen, als gegründet gedachte Klage, welche gegen ihn erhoben wird, nur dazu, um innerhalb der weltlichen Lebensverhältnisse eines gewissenlosen Weltmenschen die nöthigen Voraussetzungen zu gewinnen für das, worauf es in der Deutung allein ankommt, nämlich für den bevorstehenden Verlust des bisher verwalteten Vermögens.

Mit dem Bisherigen ist nun die nöthige Unterlage für den zweiten Haupttheil des Gleichnisses gewonnen. Denn nachdem jener Weltmensch sich rücksichtlich des unter seiner Verwaltung stehenden Vermögens in einer Lage befindet, welche ein Bild der Lage ist, in welcher die Jünger Jesu sich bezüglich des Mammon befinden, so kann nun das kluge Verfahren, welches er mit dem Vermögen seines Herrn einschlägt, zum Vorbilde eines entsprechend klugen Verfahrens für die Jünger werden. Das Verfahren jenes Weltmenschen haben wir V. 3—7 geschildert gefunden. Die Klugheit dieses Verfahrens bestand, wie wir sahen, darin, daß er, nachdem er die Unmöglichkeit erkannt, sich in Zukunft seinen Unterhalt durch eigene Thätigkeit zu verschaffen (V. 3), die Zeit, in welcher er noch Vollmacht über das Vermögen seinen Herrn hatte, schleunigst ausnutzte, um sich mit demselben für die Zukunft ein anderweitiges Unterkommen im voraus zu sichern. Und zwar führte er diesen Plan in der Weise aus, daß er mit dem Vermögen seines Herrn, so lange es in seiner Gewalt war, sich

Freunde zu gewinnen trachtete, bei welchen er dann in Zukunft Aufnahme zu finden erwartete. Wie geschickt und verschlagen er diese Maßregel von seiner Stellung im weltlichen Leben aus an andern Kindern dieser Welt durchführte; indem er auf die von ihm abhängigen Schuldner seines Herrn sein Augenmerk richtete, und sich ihnen durch einen eben so schlauen als schnöden Misbrauch seiner Vollmachten als ihr Gönner und Wohlthäter darzustellen wußte, war V. 5—7 im einzelnen geschildert. Diesem klugen Verfahren soll nun das Verfahren der Jünger in der Weise entsprechen, wie es Jesus V. 9 sagt. Denn, nachdem ihre Lage eine der des Verwalters analoge war, so gebietet nun die Klugheit ihnen auch eine analoge Handlungsweise. Wie der Verwalter, so sollen auch sie die Zeit, in welcher der Mammon noch zu ihrer Verfügung steht, d. i. für sie die irdische Lebenszeit, benutzen, um sich mit demselben im voraus ein Unterkommen zu sichern für die jenseit dieses Lebens liegende Zukunft, wann der Mammon von ihnen genommen sein wird. Und zwar sollen sie das, wie der Verwalter, in der Weise thun, daß sie mit dem Mammon, so lange sie ihn haben, sich Freunde machen, damit, wann er ihnen ausgegangen sein wird, diese ihnen eine Zufluchtsstätte gewähren, diejenige Zufluchtsstätte nämlich, auf welche ihr Hoffen steht, als die nicht Kinder dieser Welt sind — die Aufnahme in die ewigen Wohnungen der zukünftigen Welt. So weit geht der Herr V. 9 in der Vergleichung, und weiter werden auch wir nicht gehen dürfen. Jene von dem Verwalter getroffenen Maßregeln, durch welche das „sich Freunde machen mit dem Mammon" von ihm im einzelnen durchgeführt wird, müssen außerhalb der Vergleichung bleiben. Denn, wie sie lediglich durch seine weltliche Lebensstellung als Verwalter bedingt sind, so dient ihre Darstellung auch nur dazu, die alles Einzelne schlau berechnende Art jener weltlichen Klugheit zu kennzeichnen, welche die Kinder dieser Welt unter einander üben.

Wir können demnach aus V. 5—7 auch keinen Anhaltspunkt entnehmen für die Beantwortung der noch erübrigenden Frage: An was für Freunde denkt Jesus, wenn auch er den Jüngern empfiehlt, sich Freunde zu machen mit dem

Mammon? Der Anspruch, daß das Verhältnis dieser Freunde zu den Jüngern, und demgemäß auch die Art, wie sie von ihnen zu gewinnen seien, dem Verhältnis der Schuldner zu dem Verwalter und der Art, wie der Verwalter die Schuldner sich zu verpflichten trachtet, analog sein müsse, darf überhaupt gar nicht erhoben werden, wie denn auch diesem Anspruch, man mag das „sich Freunde machen" erklären wie man will, keine Erklärung wirklich gerecht wird. Dagegen muß allerdings daran festgehalten werden, daß nur an solche Freunde gedacht sein kann, welchen es zusteht, die Aufnahme in die ewigen Wohnungen zu gewähren, oder auch zu verweigern. Man hat zwar, um dem auszuweichen, gesagt, δέχεσθαί τινα bedeute nur überhaupt „jemanden empfangen", und hat es demnach hier als ein bloßes Bewillkommnen verstehen wollen (van Oosterzee). Und allerdings muß es nicht nothwendig immer den Sinn „jemandem Aufnahme gewähren" haben, es kann auch nur bedeuten: dem Kommenden einen Empfang bereiten, sei es nun im freundlichen oder im unfreundlichen Sinne. Dann aber liegt der Ton gar nicht mehr in dem Begriff des δέχεσθαι, sondern in der Art und Weise des Empfangens, welche irgendwie näher bestimmt sein muß, vgl. Gal. 4, 14: ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με. Wo aber δέχεσθαί τινα ohne eine derartige Näherbestimmung ist, hat es überall jene prägnante Bedeutung, zu welcher οὐ δέχεσθαι = „die Aufnahme verweigern" den Gegensatz bildet, vgl. Kap. 9, 5. 48. 53; 10, 8. 10. In unserer Stelle ist diese Bedeutung des δέχεσθαι überdies sichergestellt einmal durch die Verbindung mit εἰς τὰς σκηνάς — von einem bloßen Bewillkommnen könnte es nur etwa heißen ἐν ταῖς σκηναῖς — und zum andern dadurch, daß es hier unmöglich einen anderen Sinn haben kann, als V. 4, wo nicht nur die Verbindung mit εἰς τοὺς οἴκους, sondern auch der ganze Zusammenhang nur jene prägnante Bedeutung zuläßt. Ja, es hieße gerade in dem entscheidenden Punkte die Analogie zwischen dem Gleichnis und der V. 9 von demselben gemachten Anwendung aufheben, und sie in ein nichtiges Wortspiel auflösen, wollte man das δέχεσθαι hier anders verstehen, als dort, und den Herrn hier nichts anderes und nichts mehr sagen lassen, als daß die Jünger sich einer freundlich

dankbaren Bewillkommnung in den ewigen Wohnungen durch die zu gewinnenden Freunde versichern sollen. Dasselbe gilt aber auch gegen alle Versuche, den Sinn des δέχεσθαι in V. 9 irgendwie abzuschwächen, oder auch, es den φίλοις nur in einem mittelbaren Sinne zuzuschreiben (Stier, Burger, Nebe u. a.). Sie lösen die Analogie zwischen Gleichnis und Anwendung gerade in dem Punkte auf, in welchem Jesus sie constatirt. Demnach kann die Mahnung: „Machet euch Freunde mit dem Mammon!" gewiß nicht so gemeint sein, daß man sich, wie noch immer die meisten erklären (Stier, Burger, Godet, Nebe, v. Oost.), unter den Menschen mit dem Mammon Freunde gewinnen solle, denn von solchen Freunden könnte es unmöglich heißen, daß sie aufnehmen in die ewigen Wohnungen. Ueberdies würde die Mahnung so verstanden in einem unlösbaren Widerspruch mit anderen Ermahnungen Jesu stehen, z. B. Kap. 6, 27. 32—35; Matth. 5, 44. 46. 47, nach welchen die von Jesu Jüngern zu übende Liebesthätigkeit, falls sie anders irgendwelchen Werth haben soll, durchaus nicht darauf berechnet sein darf, sich bei den Empfängern der Wohlthaten selbst in Gunst zu setzen und von ihnen Dank zu ernten, sondern nur darauf, sich einen Lohn bei Gott zu sichern. Recht verstanden stimmt aber die Mahnung Jesu an unserer Stelle damit vielmehr genau überein. Denn auch an der Engel Freundschaft (Ewald, Meyer) kann hier nicht gedacht sein, da auch diesen doch nur eine dienende Hülfeleistung bei der Aufnahme in die ewigen Wohnungen zugeschrieben werden könnte, nicht aber das δέχεσθαι selbst, welches die Entscheidung über die Aufnahme in sich schließt. Es kann somit auch an unserer Stelle nichts anderes gemeint sein, als daß man sich durch liebesthätige Verwendung des Mammon dessen Freundschaft gewinnen solle, welchem jenes Aufnehmen allein zusteht, und der es sich vorbehalten hat, den Seinen dereinst öffentlich die Wohlthaten zu vergelten, welche sie hier nur um seinetwillen im Verborgenen den Brüdern erweisen (Matth. 6, 3. 4), also Gottes Freundschaft. In dem Gleichnis steht dem nichts entgegen, da die Einzelheiten der Schilderung V. 5—7, wie sich uns ergeben hat, außerhalb des zu Vergleichenden liegen. Ebenso wenig aber steht dieser Auffassung die Pluralform entgegen. Denn in der allgemeinen Er-

mahnung ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ist das φίλους doch jedenfalls nur ein Plural der Gattung, bei welchem ebenso gut an einen wie an mehrere gedacht sein kann, vgl. z. B. Matth. 2, 20. Daß aber nur so allgemein geredet wird, ist durch den engen Anschluß an das Gleichnis bedingt. Die Mahnung ist zunächst absichtlich ganz in der Allgemeinheit gelassen, wie sie sich aus dem Gleichnis ergibt, nämlich, daß das „sich Freunde machen mit dem Mammon", auch der Jünger Sorge sein müsse. Mit den Schlußworten aber εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς ist bestimmt genug darauf hingedeutet, um wessen Freundschaft es den Jüngern bei ihrem „sich Freunde Machen" allein zu thun sein kann, nämlich nicht, wie den Kindern dieser Welt, um der Menschen Freundschaft, sondern um die Freundschaft dessen, welcher aufnimmt in die ewigen Wohnungen.

Es ist also — das ist das Resultat des Gleichnisses — ein Gebot der Klugheit für die Jünger Jesu, daß sie das zweideutige Gut des Mammon nur als ein Mittel ansehen, sich Gottes Wohlgefallen zu sichern, daß sie somit in dem davon zu machenden Gebrauche sich nur durch sein Wohlgefallen bestimmen lassen, damit sie nach dem Aufhören dieses vergänglichen Besitzes durch ihn die Aufnahme in die ewigen Wohnungen erlangen. — Werfen wir nun noch einen Blick auf die bis zum Schluß der V. 1 begonnenen Rede noch folgenden Ausführungen, welche, wenn sie auch nicht mehr, wie der Ausspruch Jesu in V. 9, auf der Grundlage des Gleichnisses ruhen, dennoch ihrem Gedankeninhalt nach mit diesem Ausspruche in so engem Zusammenhang stehen, daß sie für sein Verständnis nicht ohne Bedeutung sind. In diesem Ausspruche nämlich war dem Mammon, während er einerseits nur als ein zweideutiges (μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας) und vergängliches (ὅταν ἐκλίπῃ) Gut hingestellt war, doch wiederum ein solcher Werth für die Jünger beigelegt, daß von der Art seiner Verwendung die Aufnahme in die ewigen Wohnungen abhängig erschien. Das Räthsel nun, welches in dieser Geringschätzung des Mammon auf der einen, und seiner hohen Werthschätzung auf der andern Seite, wie beides in V. 9 sich deutlich einander gegenübertrat, für seine Zuhörer noch liegen mochte, unternimmt Jesus im folgenden zu lösen. Daß

in der That niemand erwarten könne, dereinst in die ewigen Wohnungen aufgenommen zu werden, der nicht hienieden das irdische Gut des Mammon nach Gottes Wohlgefallen verwaltet habe, das legt er im folgenden dar. Zu diesem Behufe stellt er zunächst den Satz auf, daß, wer im Geringsten treu sei, es auch in vielem sei, und wiederum, wer im Geringsten unredlich sei, auch in vielem unredlich (V. 10), ein Satz, welcher, wie er nach seiner inneren Wahrheit jedem einleuchtet, so auch durch die allgemeine Erfahrung bestätigt ist. Und von diesem Satze macht er nun die Anwendung auf den „ungerechten Mammon", von dem er in V. 9 geredet. Der Mammon nämlich ist ja freilich nur ein ἐλάχιστον, etwas sehr geringes, schon darum, weil er nichts „wahrhaftes" (ἀληθινόν) ist, d. h. sein Besitz ist nur von scheinbarem, nicht von wirklichem Werth; er ist umsoweniger etwas wahrhaftes, als ihm die Eigenschaft der ἀδικία anhaftet, und er schon um deswillen für den Besitzer, statt ein Gewinn, eine Gefahr zu sein pflegt. Eben darum aber darf, wer nicht einmal in dem ungerechten Mammon treu gewesen, nicht erwarten, daß ihm das Wahrhafte, welches wirklichen Werth für den Menschen hat, nämlich das Erbe des Reiches Gottes, jene Wohnung in den ewigen Zelten, werde anvertraut werden. So V. 11. Und wiederum ist der Mammon ja allerdings „ein sehr Geringes", denn er ist und bleibt seinem Besitzer nur ein ἀλλότριον, d. i. etwas ihm fremdes, welches nicht innerlich mit ihm verwachsen ist, sondern nur in einem äußeren, lockeren und jeden Augenblick lösbaren Zusammenhang mit ihm steht. Eben darum aber darf, wer nicht einmal in dem „Fremden" treu gewesen, nicht erwarten, daß ihm das verliehen werde, was dem Besitzer ein wirkliches, innerlichst mit ihm verwachsenes, von ihm untrennbares Eigentum ist, nämlich jenes Erbe des Gottesreiches V. 12. Es leuchtet ein, wie nun das V. 10—12 Gesagte dazu dient, die V. 9 ausgesprochene Mahnung einerseits noch dringender einzuschärfen, andrerseits aber auch, sie wesentlich zu erläutern und vor jeglichem Misverständnis zu bewahren. Denn es kann nun nach dem V. 10—12 Gesagten kein Zweifel darüber sein, wie jene Mahnung gemeint war, nämlich nicht etwa so, daß man lediglich mit dem Mammon sich Gottes Wohlgefallen erkaufen

und die Aufnahme in die ewigen Wohnungen sich sichern könne, wol aber so, daß die gewissenhafte Verwaltung des Mammon nach dem Wohlgefallen Gottes eine naturgemäße und unerläßliche Vorbedingung der Aufnahme in die ewigen Wohnungen sei, daher es der Jünger kluge Sorge sein muß, jene unerläßliche Forderung zu erfüllen, um diese Aufnahme zu erlangen. Und nun schickt sich Jesus dazu an, seine den Jüngern hinsichtlich des Mammon gemachten Vorhaltungen mit einem kurzen ernsten Warnungsworte abzuschließen. Denjenigen seiner Hörer nämlich, welche etwa doch vermeinen sollten, Gott dienen zu können, ohne auch ihren Mammon, wie er V. 9—12 verlangt hat, ganz in Gottes Dienst zu stellen, hält er zunächst wieder die allgemeine Wahrheit entgegen, es könne kein Hausknecht zwei Herren dienen, denn er werde entweder den einen hassen und den andern lieben, oder (umgekehrt) einem anhängen und den andern verachten, — um dann in Anwendung dieser Wahrheit mit der Warnung zu schließen: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (V. 13).

Vergleichen wir nun den Inhalt der ganzen Rede Jesu, Kap. 16, 1—13 mit der ihr unmittelbar vorangegangenen Kap. 15, so stellt sich uns dieses vierte Gleichnis und die daran sich anreihenden Vorhaltungen als ein wesentliches Gegenstück zu jenen drei ersten Gleichnissen dar. Die Jüngerschar, zu welcher der Herr hier redet, vornehmlich bestehend aus Zöllnern und Sündern, hatte ja auch jene vorangegangenen Gleichnisse mit angehört, und obgleich sie zunächst an die Pharisäer gerichtet waren, so ist doch gewiß, daß Jesus ihnen die Gestalt, die sie haben, nicht ohne Rücksicht auch auf die zuhörenden Zöllner und Sünder gegeben hat. Insbesondere war das nicht zu verkennen bei jenem dritten Gleichnisse, in welchem Jesus die freuden- und liebevolle Aufnahme, welche der sich bekehrende Sünder bei Gott findet, recht eigentlich zum Thema seiner bildlichen Erzählung gemacht hat. Das alles haben die Zöllner und Sünder mit anhören und auf sich beziehen dürfen. Nun aber sollen sie auch wissen und bedenken, daß sie es mit dem μετανοεῖν, welches nach jenen Gleichnissen die Voraussetzung der Freude Gottes über den Sünder ist, nicht etwa leicht nehmen dürfen,

daß vielmehr damit eine ihr ganzes bisheriges Leben und Thun durchgreifend umgestaltende Sinnesänderung von ihnen gefordert ist, welche sich am meisten in dem Stücke bethätigen muß, in welchem sie bisher am meisten gesündigt haben. In diesem Sinne richtet Jesus nun 16, 1—13 seine Rede auch an die Jünger. Ihnen liegt es nun ob, den Ernst und die Aufrichtigkeit ihrer Sinnesänderung zu beweisen dadurch, daß sie den Mammon der Ungerechtigkeit, dem sie bisher in Sünde gedient haben, von nun an ganz und gar in Gottes Dienst stellen. Nichts anderes darf dieser Mammon ihnen mehr sein, als nur ein mit kluger Sorge auszunutzendes Mittel, sich Gottes Freundschaft zu gewinnen und die Aufnahme in die ewigen Wohnungen zu sichern, V. 1—9. Denn von der gottgefälligen Verwendung dieses an sich geringschätzigen Gutes hängt in der That die Ueberantwortung des ewigen Erbes ab V. 10—12, während sie andrerseits nur Unmögliches versuchen würden, wenn sie etwa Gott dienen wollten, und dem Mammon, wie bisher, daneben V. 13.

Der Abschnitt V. 14—18 führt zu einem neuen Gleichnisse V. 19 ff. über. V. 14 erzählt zunächst: „Es hörten aber dies alles auch die Pharisäer", nämlich die Kap. 15, 2 erwähnten, zu welchen Jesus in Kap. 15 geredet hatte. Sie waren auch, als Jesus Kap. 16, 1 sich den Jüngern zuwendete, geblieben, und hatten die an diese gerichtete Rede V. 1—13 mitangehört. Daß aber ihr Zuhören keineswegs ein uninteressirtes, sondern im Gegentheil ein innerlich sehr betheiligtes gewesen sei, gibt der Zusatz *φιλάργυροι ὑπάρχοντες* zu verstehen. Obgleich die Rede, in welcher Jesus die Liebe zu dem Mammon der Ungerechtigkeit als mit dem Dienste Gottes unverträglich verurtheilte, nicht zunächst an sie gerichtet gewesen war, fühlten doch gerade sie in ihrer Geldliebe sich getroffen und wie öffentlich bloßgestellt. Dies Gefühl suchen sie sich selbst und den Anwesenden zu verbergen dadurch, daß sie anheben über Jesum zu spotten: *καὶ ἐξεμυκτήριζον αὐτόν*. Gewiß hat man dabei nicht nur an die spöttische Gebärde des Naserümpfens zu denken, was doch nur die buchstäbliche Grundbedeutung des Verbums ist, sondern dem gebräuchlichen weiteren Wortsinn entsprechend

(vgl. Kap. 23, 35) an ein Verspotten mit Worten. Mit welchen Worten sie aber ihren Spott geäußert, ist nicht gesagt, genug, sie suchen dadurch, daß sie die Rede Jesu vornehm von oben herab bespötteln, sich den Anschein zu geben, als seien sie über die Mahnungen hoch erhaben, von welchen sie sich doch innerlich getroffen fühlen. Daß das Motiv ihres Spottens so richtig gefaßt ist, zeigt die strafende Antwort Jesu, die sie sich dadurch zuziehen V. 15: „Ihr seid diejenigen, welche sich gerecht machen vor den Menschen", scil. während sie in Wahrheit und vor Gott ungerechte sind. Der Gegensatz zu dem οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων ist also nicht die paulinische göttliche δικαίωσις (Meyer) das von Gott gerecht gemacht Werden, dann würde es vielmehr heißen müssen: οἱ δικαιοῦντες αὐτοὶ ἑαυτούς, — sondern das sich gerecht Machen vor den Menschen steht entgegen einem wirklichen gerecht Sein, welches sich als solches vor Gott bewährt, der die Herzen kennt. Daher die Gegenüberstellung folgt: „Gott aber erkennt eure Herzen", d. i. Gott kennt trotz des Scheines der Gerechtigkeit, mit dem ihr euch vor den Menschen umgebt, eure Herzen in ihrer verborgenen Ungerechtigkeit. Daß dies in der That der Fall sei, begründet der nun mit ὅτι angeschlossene Satz in der Art, daß er zu verstehen gibt, wie wenig das göttliche γινώσκειν durch jenen die Menschen täuschenden Schein sich aufhalten und bestechen lasse. Nur dann nämlich wird der allgemein lautende Satz: ὅτι τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ richtig beschränkt, wenn man dem Zusammenhang und der Wortstellung gemäß das ἐν ἀνθρώποις in seiner prägnanten Betonung versteht. „Das unter Menschen Hohe" ist dasjenige, dessen Werth und Wesen darin besteht, unter Menschen hochgehalten und hochgepriesen zu sein. Ein solches ὑψηλόν aber — das ist die Meinung —, weit entfernt, daß es das göttliche Erkennen täuschen sollte, ist vielmehr, weil es seiner Natur nach auf bloßen Heuchelschein angelegt ist, ein Greuel vor Gott.

Diese den Pharisäern V. 15 ertheilte Zurechtweisung wird nun von dem V. 19—31 folgenden Gleichnis durch die VV. 16—18 getrennt, welche im einzelnen genau zu erörtern für die Auslegung des Gleichnisses von keinem Belang sein würde. Es genügt zu

fragen, in welchem Sinne diese Sätze gerade hier eingefügt sind.[1] Ihr Inhalt läßt sich dahin leicht zusammenfassen: Auch für die seit dem Täufer Johannes angebrochene neue Periode, in welcher das Gesetz und die Propheten der Verkündigung des Gottesreiches Raum gemacht haben V. 16, behauptet Jesus doch eine unverbrüchliche Geltung des Gesetzes V. 17, welche er V. 18 in einem einzelnen Punkte besonders ausspricht, indem er, und zwar, wie die Vergleichung von Matth. 19, 3—9 zeigt, auf Grund von Gen. 1, 27 u. 2, 24, beide, sowol den, der sein Eheweib entläßt und eine andere freit, als auch den, der eine Entlassene freit, für Ehebrecher erklärt. Und eben diese Einzelanwendung der als unverbrüchlich behaupteten Gesetzesgeltung, so isolirt sie auf den ersten Blick in dem Zusammenhang unserer Stelle scheinen mag, läßt uns erkennen, wie die Einfügung des ganzen Abschnittes V. 16—18 hier gemeint ist. Denn gerade mit dieser Einzelvorschrift, wie sie Jesus hier als die ursprüngliche und göttliche Meinung des Gesetzes in scharfer Strenge ausspricht, stand bekanntlich die pharisäische Laxheit in argem Widerspruch, und werden also die Pharisäer dessen überführt, daß sie, die sich vor den Menschen als untadelige Beobachter des Gesetzes hinzustellen lieben, in Wahrheit und vor Gott in Widerspruch mit dem Gesetze stehen, und unter das verdammende Urtheil des Gesetzes fallen. So nimmt Jesus das Gesetz selbst, welches sonst die Pharisäer wider ihn in Anspruch zu nehmen pflegen, und zu welchem er allerdings eine andere Stellung einnimmt als sie V. 16, es aber gleichwol in seiner unverbrüchlichen Geltung anerkennt V. 17, gegen sie in Anspruch V. 18, er läßt auch das Gesetz Zeugnis ablegen wider ihre Ungerechtigkeit, welche zu verdecken ihnen wol vor den Menschen gelingen mag, nicht aber vor Gott, der ihre Herzen erkennt.

Und nun wird V. 19 unmittelbar zu der Erzählung eines neuen und fünften Gleichnisses übergegangen, ohne daß irgend wie eine Wendung der Rede zu einem anderen Gegenstande bemerklich gemacht würde. Denn das δὲ, mit welchem V. 19 das Gleichnis

[1] Diese Frage verlangt in jedem Falle eine Beantwortung, gleichviel ob Jesus die Worte wirklich in diesem Zusammenhang gesprochen, oder ob Lukas, oder aber dessen Quelle sie hier eingefügt haben.

sich einführt, drückt eben nur das formelle Umbiegen der Rede zum Beginn einer Erzählung aus. Wir erwarten demnach in dem Gleichnisse eine Fortsetzung der aus dem V. 14 berichteten Anlasse den Pharisäern V. 15—18 ertheilten Rüge zu finden.

Die Worte „Es war aber ein reicher Mann“ (nicht: „Ein Mann war reich“, Ew., Nebe, vgl. V. 1) stellen der Erzählung zunächst die Person voran, von welcher sie handeln soll, worauf der mit *καί* selbständig angefügte Satz die Erzählung selbst mit der Schilderung anhebt, woran der Reiche seinen Reichtum gewendet und verschwendet habe: „Und er kleidete sich mit Purpur und Byssus.“ Ersteres bezeichnet einen mit dem Safte der Purpurschnecke gefärbten dunkelrothen (meist wollenen) Stoff, der um der kostbaren Farbe willen in überaus hohem Preise stand, letzteres einen nicht minder kostbaren, glänzend weißen Baumwollen- oder auch Linnenstoff (vgl. Winer, Artt. „Purpur“ und „Baumwolle“). Daher waren Purpurgewänder Zeichen fürstlichen Ranges, und von Byssus waren nach Exod. 28, 39; 39, 27 u. 28 die Gewänder der Priester, beides jedoch nicht so ausschließlich (vgl. Spr. 31, 22), daß man eine eigentliche Standesüberhebung des reichen Mannes angedeutet finden dürfte (z. B. Starke's Bibelwerk), sondern es soll nur gesagt sein, daß seiner maßlosen Prunksucht keine geringeren als diese allerstolzesten und allerkostbarsten Gewänder genügen konnten. Daß aber dieses Prunken in kostbaren Gewändern nicht etwa eine besondere Leidenschaft für sich war, daß es vielmehr mit seiner ganzen üppig-luxuriösen Lebensweise im Zusammenhang stand und durch diese bedingt war, sagt der hinzutretende Participialsatz *εὐφραινόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς*. Das *εὐφραίνεσθαι* wird auch hier, wie oft (15, 23. 24. 29) den besonderen Sinn des sich Vergnügens in geselligen Tafelfreuden haben. In fröhlichen Gelagen vergnügte er sich, und zwar nicht nur je und dann einmal, sondern *καθ' ἡμέραν*, Tag für Tag in unersättlicher Genußsucht, bei welchen Vergnügungen er, wie das Adv. *λαμπρῶς* sagt, überall denselben prunkvollen Glanz zur Schau trug, den die Pracht seiner Kleidung zeigte.

Wenn wir nun V. 20 nach der Lesart der Rec. weiter lesen: *Πτωχὸς δέ τις ἦν ὀνόματι Λάζαρος ὃς κ. τ. λ.*, so hat es

den Anschein, als wollte die Erzählung hier die bisherigen Schilderung des Reichen abbrechen, und, gleichsam von neuem anhebend, zu der Schilderung einer anderen Person übergehen, um deren Charakterbild dem V. 19 von dem Reichen gezeichneten selbständig gegenüberzustellen. Neben dieser Lesart aber steht eine andere, äußerlich nicht minder gut bezeugte (durch den Sin. bestätigt und von Tisch. angenommen), nach welcher die Erzählung, statt mit dem *πτωχὸς δέ τις ἦν . . .*, *ὅς* zu einem neuen, den ersten Worten des V. 19 parallelen Anfang auszuholen, vielmehr in ununterbrochenem und engem Anschluß an das Vorangegangene einfach fortfährt: *πτωχὸς δέ τις ὀνόματι Λάζαρος ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ*. Bei der Vergleichung beider Lesarten verdient es zunächst Beachtung, daß die ihnen gemeinsame Rückbeziehung auf den Reichen durch das einfache Pronomen *αὐτοῦ* für die ununterbrochen fortfahrende, und gegen die neu anhebende Form der Erzählung spricht, bei welcher letzteren man vielmehr statt *αὐτοῦ — τοῦ πλουσίου*, statt der unmittelbaren Rückbeziehung auf das Vorangegangene mit dem Pronomen eine selbständig wiederholte Benennung des Reichen erwartet. Entscheidend aber wird erst die Frage sein, ob denn das Folgende seinem Inhalt nach wirklich ein neues dem des Reichen selbständig gegenübertretendes Charakterbild bringt, oder ob nicht vielmehr, was von dem Bettler gesagt wird, nur dazu dient, die V. 19 begonnene Schilderung des Reichen fortzuführen und abzuschließen. Falls die Untersuchung von V. 20 u. 21 das letztere ergeben wird, so würde damit die Lesart der Rec. als die unechte erwiesen sein, weil aus einer wol scheinbaren, in Wirklichkeit aber irrtümlichen Auffassung des Erzählungsganges entsprungen.

„Ein Bettler aber mit Namen Lazarus war hingeworfen an seinen Thorweg" V. 20. — In dem *ἐβέβλητο* ist die Hülflosigkeit und zugleich die Verlassenheit der Lage des Bettlers ausgesprochen. Denn es liegt darin einmal, daß er selbst sich nicht frei bewegen konnte, und sodann, daß diejenigen, die ihn dahin gebracht, sich seiner entledigt hatten wie einer beschwerlichen Last, die man hinwirft. So war er hingeworfen „an seinen (des Reichen) Thorweg", lag also unmittelbar vor dem Eingang in das Innere des Hauses,

wo er dem Besitzer des Hauses, so oft er ein- und ausging, in's Auge fallen mußte. Wie sehr aber der Zustand, in welchem der Bettler sich ihm dort darstellte, sein Mitleid in Anspruch zu nehmen geeignet war, sagen die beiden angefügten Participia. Er lag dort am Thore εἱλκωμένος (in der Rec. die gewöhnliche, aber ebendarum verdächtige, und auch weniger bezeugte Form ἡλκωμένος), d. i. „mit Geschwüren bedeckt", also mit einer bösartigen Krankheit behaftet, die jedem, der ihn sah, offen vor Augen lag, und deshalb um so dringender barmherzige Pflege erheischte, — „und begehrend gesättigt zu werden von dem Abfallenden von dem Tische des Reichen". Die Worte τῶν ψιχίων dürften als unechter Zusatz aus Matth. 15, 27 nach gewichtigen Zeugen zu streichen sein. Neben der ungepflegten Krankheit also sprach sein ungestillter Hunger das Mitleid an, ungestillt, denn die Worte ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι κ. τ. λ., als eine dem εἱλκωμένος parallele Näherbestimmung zu ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ, wollen jedenfalls einen dauernden Leidenszustand bezeichnen, der somit zwar nicht eine nothdürftige Lebensfristung, wol aber die Befriedigung des Begehrens nach Sättigung ausschließt.

Die Frage freilich, ob er so hülflos und verlassen, krank und hungernd, wie er dort an des Reichen Thorweg lag, auch wirklich liegen blieb, ohne das Erbarmen zu finden, welches sein Zustand dringend forderte, — ist in dem Bisherigen noch offen gelassen. Es ist bisher eben nur die Erbarmungswürdigkeit seines Zustandes geschildert, und erst die folgenden Worte stellen nun mit einem ἀλλά der nach Barmherzigkeit schreienden Größe seines Elendes die Aussage entgegen, daß er dennoch kein Erbarmen gefunden habe. Diese Aussage wird aber nicht in einer einfachen Form gegeben, etwa, ähnlich wie 15, 16: „aber niemand erbarmte sich seiner", sondern in einer drastisch steigernden Form: „Aber sogar (ἀλλὰ καί) die Hunde kamen und leckten seine Geschwüre ab." Weit entfernt also, dem Armen die Pflege und Fürsorge zu gewähren, welche sein Zustand erheischte, achtete man vielmehr so wenig auf ihn, daß er sogar den Hunden preisgegeben war, die ungehindert herbeikamen, um nach hündischer Weise seine Geschwüre abzulecken. Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß das Ablecken der Geschwüre als

solches ihm einen besonders peinlichen körperlichen Schmerz verursacht habe, sondern es ist nur die bis zur äußersten Nichtachtung gehende Erbarmungslosigkeit ausgedrückt, die ihn selbst den Hunden und ihrem hündischen Thun preisgab. Diejenige Auffassung aber, welche in dem Thun der Hunde geradezu ein mitleidiges Lindern der Schmerzen ausgedrückt finden will, wie sie der Uebersetzung Luthers zugrunde liegt und von Stier aufrecht erhalten wird, ist neuerdings mit Recht fast allgemein aufgegeben. Denn abgesehen davon, daß die Hunde in der Schriftsprache sonst nur als schlimme Thiere vorkommen und als Bild für schlimmes verwendet werden, ist bei dieser Auslegung eine correcte Fassung des einen Gegensatz statuirenden und ihn zugleich steigernden ἀλλὰ καί unmöglich.

Blicken wir nun auf das von dem Bettler Gesagte zurück, so ist klar, daß in der That alles dem Zwecke dient, die V. 19 begonnene Schilderung des Reichen fortzuführen und abzuschließen. Denn wenn zuerst der hülflos verlassene und in ungewöhnlichem Grade das Erbarmen ansprechende Zustand geschildert wurde, in welchem ein Bettler vor seinem Thore gelegen habe, und dann im Gegensatz hiezu gesagt wurde, daß demselben statt erbarmender Pflege sogar völlige Nichtachtung zutheil geworden sei, so zielt der ganze Bericht sichtlich darauf hin, den Reichen, der V. 19 zuerst in seiner Prunk- und Genußsucht hingestellt worden war, nun auch in seiner erbarmungslosen Härte und selbstsüchtigen Gleichgültigkeit gegen fremdes Elend zu schildern, — während der Bericht andrerseits keinen Zug enthält, der geeignet wäre, über des Bettlers eigene innere Gesinnung einen Aufschluß zu geben. Denn was man von seinem demütigen Schweigen sagt (v. Oost.), oder von seiner stillen Geduld (Stier), „die man freilich mehr ahnen soll, wie er sie selbst nicht zur Schau trug", ist, wie der letztere Satz selbst zugibt, ohne Anhalt im Texte.

Es bleibt aber noch die Frage, ob nicht der dem Bettler beigelegte, bisher noch nicht erörterte Eigenname „Lazarus" über seine sonst außer Betracht bleibende innere Gesinnung wenigstens eine Andeutung geben soll. Eine bestimmte Absicht muß ja dieser auffallenden Namengebung, der einzigen in allen Gleichnissen Jesu, jedenfalls zugrunde liegen. Demgemäß hat man vermuthet, daß

Jesus sich damit auf eine bestimmte, gleichzeitig lebende und den Hörern bekannte Person habe beziehen wollen, etwa auf einen angeblich zu der damaligen Zeit in Jerusalem lebenden Bettler dieses Namens, von dessen Vorhandensein aber nur eine ganz unsichere Tradition sagt oder auf jenen Lazarus von Bethanien, an den doch bei der Schilderung des Bettlers gewiß niemand denken konnte, da er ganz im Gegensatz zu diesem sich eines geordneten Hauswesens und der Fürsorge zweier liebender Schwestern erfreute. Ueberdies ist es ganz unersichtlich, welchen Werth denn eine solche Beziehung auf eine gleichzeitige Person in dem Zusammenhang der Erzählung haben sollte. Ebenso wenig aber darf man den dem Bettler beigelegten Namen durch die Vermuthung erklären wollen, daß die Erzählung diesmal überhaupt keine erdichtete, sondern eine wirklich geschichtliche sei, also auch die Personen, von denen sie handelt, nicht fingirte, sondern geschichtliche Personen seien. Denn da doch die Hauptperson der ganzen Erzählung, der Reiche, nicht mit Namen genannt ist, so würde nur wieder gefragt werden müssen, warum denn der Eigenname, welcher dort verschwiegen ist, hier genannt wird. Dazu wird sich uns jene Vermuthung aus gewichtigen Gründen als überhaupt unzutreffend an seiner Stelle erweisen. Es bleibt demnach nur übrig, den Grund der Namengebung in der Bedeutsamkeit des Namens zu suchen, was bei der unter den Juden von jeher gebräuchlichen, und auch im N. T., ja von Jesu selbst auch anderwärts angewendeten Namensymbolik (vgl. Matth. 16, 18) sich ohnehin als der nächstliegende Weg der Erklärung darbietet. Der Name Λάζαρος wird aber entweder von לֹא עֵזֶר: „ohne Hülfe" abgeleitet, in welchem Falle der so Benannte als ein von Hülfe verlassener bezeichnet wäre, — oder aber, von אֶלְעָזָר: „Gott ist Hülfe", dann also „einer, der Gott seine Hülfe sein läßt". Für die letztere Ableitung entscheidet, daß אֶלְעָזָר ein schon im A. T. vielfach vorkommender Name ist, der im Talmud in der gekürzten Form לְעָזָר erscheint, nach welcher Analogie die gräcisirte Form Ἐλεάζαρος (LXX) gekürzt Λάζαρος lautet. Aber auch innere Gründe entscheiden für diese Namendeutung. Denn in der Bedeutung „von Hülfe verlassen" würde der Name nur genau dasselbe sagen, was

auch sonst in der ganzen Schilderung des Bettlers stark hervorgehoben ist, er würde also nur einen für den Zusammenhang der Erzählung werthlosen Pleonasmus enthalten, wodurch die so auffallende Einfügung eines Eigennamens doch gewiß nicht ausreichend erklärt wäre. War dagegen Λάζαρος gleichbedeutend mit dem geläufigen Eleazar, so diente die Einfügung des Eigennamens dazu, den Hörern etwas anzudeuten, was in dem Berichte selbst besonders hervorzuheben nicht in dem Plane der Erzählung lag, nämlich die Gott vertrauende Gesinnung, in welcher der Bettler sein Elend trug.

Zu welchem Zwecke aber wenigstens eine Andeutung nach dieser Richtung nicht unterlassen worden ist, zeigt sogleich der weitere Fortgang der Erzählung. Es erscheint dadurch nun dasjenige, was sogleich von dem glückseligen Zustand gesagt wird, in welchen Lazarus durch den Tod versetzt worden sei, hinlänglich vorbereitet. Mit einem ἐγένετο δέ, welches den Beginn eines neuen Erzählungsabschnittes markirt, wird nämlich V. 22 zunächst der Bericht von dem Sterben des Bettlers eingeführt, und erst dann wird von dem Sterben auch des Reichen gesagt. Dann aber bleibt die Erzählung V. 23 ff. ausschließlich bei der Person des Reichen stehen, indem das, was V. 22 zuerst von dem Sterben des Bettlers gesagt ist, und von dem Zustande, in welchen er mit dem Tode eingetreten — weiterhin nur noch in seiner Beziehung auf den Reichen zur Erwähnung und Verwendung kommt. Hieraus erhellt, daß der vorantretende Bericht von dem Sterben des Armen nur wieder die Unterlage bildet für die beabsichtigte Fortführung der Geschichte des Reichen.

„Es geschah aber, daß der Bettler starb" V. 22. Das ἀποθανεῖν kann hier nichts anderes bedeuten sollen, als was es überall bedeutet, die Lostrennung der Seele von dem zur Leiche werdenden Leibe und ihr Hinabkommen an den Ort der Todten. Wenn also dem ἀποθανεῖν sich weiter die Worte anfügen καὶ ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ, so wird mit diesen Worten nicht etwa ein besonderer, von dem des Sterbens getrennter und ihm erst nachfolgender Vorgang berichtet, etwa, daß der Verstorbene, statt begraben zu

werden, von den Engeln fortgetragen worden wäre (Meyer), eine Auffassung, die in dem Umstande, daß von dem Begräbnis des Bettlers nichts erwähnt wird, nicht einmal eine scheinbare Stütze hat. Denn eine Erwähnung des Begrabenwerdens vermißt man hier so wenig, daß man vielmehr, wenn sie vorläge, sich vergeblich fragen müßte, was sie hier bedeuten solle. Es wird vielmehr mit jenen Worten nur der in dem Begriff des ἀποθανεῖν liegende Vorgang in der Art näher bestimmt, daß man sieht, wie das Sterben für ihn das Ende seines Leidens und der Eingang in die Seligkeit gewesen sei. Von der Erde, welche der Schauplatz seines Leidens gewesen, hinweg (ἀπενεχθῆναι), trugen ihn die Engel hinein in den κόλπος Ἀβραάμ. — Ὁ κόλπος ist wörtlich „der Busen", daher V. 23 gleichbedeutend der Plural ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ. „An dem Busen" oder „in dem Schooße Abrahams sein" ist eine auch sonst in der jüdischen Theologie gebräuchliche Bezeichnung für die Gemeinschaft der verstorbenen Frommen mit Abraham im Paradiese. Abraham erscheint dem Israeliten als der persönliche Sammel- und Mittelpunkt des Paradieses, daher es seine Hoffnung ist, zu ihm versammelt zu werden und in Gemeinschaft mit ihm die paradiesische Glückseligkeit genießen zu dürfen. Die Vorstellung der Tischgemeinschaft aber (Bengel u. a.) liegt dem Ausdruck nicht nothwendig zugrunde (vgl. Joh. 1, 18), und ist hier, weil sonst nur von dem gemeinschaftlichen Genuß der Güter des zukünftigen Gottesreiches vorkommend, abzulehnen. Die sterbenden Frommen nun in Abrahams Schoos zu bringen, ist der Engel Beruf, daher auch Lazarus, der Gottvertrauende, durch der Engel Dienst dahin versetzt wird, ohne daß damit von ihm etwas anderes ausgesagt sein will, als was von jedem sterbenden Frommen gilt. — Nachdem so von dem Bettler gesagt worden ist, was zur Vorbereitung des Folgenden noch von ihm gesagt werden mußte, wird nun in der Geschichte des Reichen fortgefahren, indem zunächst auch sein Sterben berichtet wird: „Es starb aber auch der Reiche", auch er also — das liegt wieder schon in dem ἀπέθανεν — kam hinab in den Hades. Ehe aber nun V. 23 ff. weiter von der Lage gehandelt wird, in welche er dort sich versetzt fand, wird zu dem ἀπέθανεν diesmal noch das καὶ ἐτάφη hinzugefügt.

Und so wenig wir eine Erwähnung des Begrabenwerdens bei dem Bettler vermißt haben, wo sie vielmehr völlig müßig gewesen wäre, so wirkungsvoll erscheint sie uns nun bei dem Reichen. Nicht aber darum, weil, wie man es gewöhnlich faßt, an den letzten Schimmer der irdischen Herrlichkeit gedacht wäre, der dem Reichen in einem glänzenden Begräbnis zutheil geworden sei, in welchem Falle doch das Glänzende des Begräbnisses durch irgendwelche Näherbestimmung, etwa, entsprechend V. 19, durch ein hinzugefügtes λαμπρῶς betont sein müßte; im Gegentheil wird durch die zwei Worte καὶ ἐτάφη der Verlust aller irdischen Herrlichkeit, der den Reichen mit dem Tode betroffen hat, mit ergreifender Kürze ausgesprochen. Gerade in dem Vorgang des Begrabenwerdens stellt sich ja der mit dem Tode eingetretene Verlust alles irdischen Besitzes am augenscheinlichsten mit erschütternder Wirkung dar, — indem ein Mensch begraben wird, wird es sinnenfällig, daß ihm von allen Gütern dieser Welt nichts bleibt, als das Grab, dem der Leib zur Verwesung übergeben wird. Es liegt demnach in diesen Worten allerdings schon ein vorläufiger, wenn auch noch nicht der vollständige Gegensatz zu dem Getragenwerden des Bettlers in Abrahams Schoos. Denn sie heben hervor, daß der Tod, wie jenem das Ende seines irdischen Leidens, so diesem das Ende seiner irdischen Glückseligkeit gebracht habe. Ganz unvollziehbar ist dagegen die Vorstellung, welche Meyer hier finden will, daß der Reiche, statt wie der Arme von den Engeln hinweggetragen zu werden, begraben worden und erst aus dem Grabe „seiner ganzen Person nach" in den Hades hinabgekommen sei, — so unvollziehbar, daß auch die Berufung auf den angeblich dichterischen Charakter der Erzählung sie nicht rechtfertigen kann, da doch auch in einer dichterischen Erzählung die Vorgänge irgendwie der Vorstellung zugänglich sein müßten.

Dem wirkungsvollen Abschluß, welchen so die irdische Geschichte des Reichen gefunden hat, folgt nun die Wiederaufnahme seiner Geschichte im Hades. Daß er dorthin gekommen, lag, wie wir gesehen haben, zwar nicht in dem ἐτάφη, wol aber schon in dem ἀπέθανεν, daher denn die Erzählung, dies Hinabgekommensein voraussetzend, unmittelbar fortfahren kann V. 23: καὶ ἐν τῷ

ᾅδῃ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ κ. τ. λ. — Ἅδης, das Wort der LXX für שְׁאוֹל ist der allgemeine Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen (vgl. Gen. 37, 35. Act. 2, 27. 31), der in zwei Theile geschieden ist, einen Ort der Glückseligkeit für die Frommen, wo sie weilen bis zur Auferstehung, von Jesus Kap. 23, 43 und auch bei den Rabbinen Paradies (פַּרְדֵּס) genannt, und einen Ort der Qual, die als ein Brennen in Feuerflammen vorgestellt wird, für die Gottlosen, bei den Rabbinen Gehenna (גֵּי הִנֹּם) genannt, wobei indes zu beachten ist, daß diese Bezeichnung in den Reden Jesu nur von dem Ort der ewigen Verdammnis (Matth. 18, 8. 9. Mark. 9, 43 ff.) vorkommt, dem nach dem Endgericht (Matth. 13, 40—42. 49. 50) nicht nur die Seele, sondern beide, Leib und Seele (Matth. 10, 28) anheimfallen. Daß der Reiche sich an dem Orte der Qual befand, ergeben demnach nicht schon die Worte καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ . . ., sondern erst das folgende ὑπάρχων ἐν βασάνοις. Zu construiren ist der Satz: „Und in dem Hades, als er seine Augen aufhob, indem er sich in Qualen befand, — sah er u. s. w. Der zweite präsentische Participialsatz erläutert den ersten aoristischen, indem er als Anlaß des ἐπαίρειν die Qual angibt, in welcher er sich befunden habe. Das Aufheben der Augen ist somit als ein Auf- und Ausschauen des Gepeinigten nach Hülfe zu denken. Wenn aber hier von dem Aufheben der Augen, und weiterhin von der Zunge des Reichen und von dem Finger des Lazarus, wie von einem Peinleiden in der Flamme und von einem Erquicktwerden durch Wasser die Rede ist, wenn also, um alles in eins zusammenzufassen, von den abgeschiedenen Seelen so geredet wird, als befänden sie sich in dem Stande eines leiblichen Lebens, so ist diese Weise der Darstellung nicht sowol das Erzeugnis einer poetischen Phantasie, als vielmehr, wenn einmal die Erzählung im Hades fortgeführt und dort ihren Abschluß finden sollte, eine einfache Nothwendigkeit, da ohne diese Fiction irgendwelche Empfindungen und Lebensäußerungen der abgeschiedenen Seelen weder vorgestellt noch sprachlich ausgedrückt werden können. — Bei jenem Hülfe suchenden Aufheben der Augen nun „sah er Abraham von ferne", entfernt nämlich von dem Orte der Qual, an welchem er seiner-

seits sich befand, an dem Orte der Seligkeit — „und Lazarus in seinem Schoos". Es ist mit diesem Satze schon die Vergeltung, welche den Reichen jenseits des Todes für sein Verhalten im Leben getroffen hat, bestimmt als solche hervorgehoben. Denn indem von ihm gesagt wird, daß er, selbst sich in Qualen befindend, den Lazarus im Genuße der paradiesischen Glückseligkeit erblickt habe, so erscheint diese Lage, in welcher er nunmehr sich dem Lazarus gegenüber findet, als die Vergeltung dafür, daß er vordem den Lazarus in der gleichen Lage sich gegenüber hat schmachten lassen.

Wenn nun V. 24 fortgefahren wird *καὶ αὐτὸς φωνήσας εἶπεν*, so darf die Bedeutung des *αὐτός* umsoweniger übersehen werden, je überflüßiger auf den ersten Blick diese besondere Wiederaufnahme des Subjects der Rede scheinen mag. Indem nämlich das *αὐτός* dem nun V. 24 anhebenden Satze sein eigenes und besonderes Subject gibt, wahrt es dem V. 23 vorangegangenen seine Selbständigkeit, die durch einen Punkt zwischen beiden Sätzen zu markiren ist. Würde es fehlen, so würde der V. 23 vorangegangene Satz zu dem nun zwischen dem Reichen und Abraham anhebenden Gespräche nur die Stellung eines einleitenden Vordersatzes einnehmen, während nunmehr der Inhalt des V. 23 selbständig für sich erwogen sein will, und das nachfolgende Gespräch nur als die weitere Ausführung und Begründung des dort Gesagten hinzutritt. In seiner dermaligen Lage erwacht nämlich in dem Reichen eben der Gedanke, welchem er vordem in seinem selbstsüchtig harten Sinne keinen Raum gegönnt, wie leicht der im Ueberfluß Befindliche dem im Elende Schmachtenden abhelfen möge; der Anblick des Lazarus im Schoose Abrahams erregt ihn zu der Hoffnung, von ihm, dem Glückseligen, in seiner Pein eine Hülfe zu erlangen. Daher: *καὶ αὐτὸς φωνήσας εἶπεν· Πάτερ Ἀβραάμ, ἐλέησόν με καὶ πέμψον Λάζαρον, ἵνα κ. τ. λ.* Das *φωνεῖν* ist, wie die weiterhin ungehindert hin und her gehende Rede beweist, nicht ein Rufen, welches die Entfernung überwinden soll (Godet), sondern nur ein Anrufen, um die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. „Vater Abraham" lautet sein Ruf. Doch legt man in die Anrufung Abrahams als Vater wol zu viel ein, wenn man in ihr eine Berufung des Reichen auf seine Abstammung

von Abraham sieht (Bengel: gloriatio carnis), welche ihm einen Rechtsanspruch auf die Gewährung der zu stellenden Bitte gebe (Stier, Godet). Denn diese Benennung kehrt auch da regelmäßig wieder, wo sie nach dem Sinne der Rede unmöglich eine solche Bedeutung haben kann V. 27 u. 30, es ist also nur die in dem Munde eines Juden dem Abraham gegenüber natürliche, geziemend ehrerbietige Anrede. An Abraham aber, statt unmittelbar an Lazarus, wendet er sich mit der Bitte, ihn zu senden, weil er selbst wol fühlt, daß nach der vor Augen liegenden Ordnung der Dinge dem Lazarus ein Herüberkommen behufs seiner Erquickung nicht zustehen würde, wenn nicht vielleicht auf Grund einer Sendung Abrahams. In diesem Bewußtsein ruft er beweglich: „Vater Abraham, erbarme dich mein und sende Lazarum", — und in demselben Bewußtsein, daß er etwas ungewöhnliches und gewagtes bittet, stimmt er seine Bitte selbst auf das bescheidenste Maß herab, und nimmt nur die denkbar geringste Erquickung in Anspruch: „sende Lazarum, daß er die Spitze seines Fingers in Wasser tauche (*βάψῃ ὕδατος*, der Genitiv bei den Verben des Berührens vgl. Winer, Gr. des N. T.'s, S. 181) und kühle meine Zunge" scil. durch Berührung mit dem angefeuchteten Finger, — in demselben Bewußtsein fühlt er sich endlich gedrungen, auch das Wagnis dieser so gering gestellten Bitte noch zu motiviren durch die Qual seiner Lage: „denn ich leide Pein in dieser Flamme". Es ist also irrig, wenn man meint, der Bitte „sende den Lazarus" liege eine im Hades noch fortgesetzte Geringschätzung der Person des Lazarus zugrunde (Bengel: adhuc vilipendit Lazarum), in welcher er über diesen verfügen zu können meine (v. Oost.), daß er den Ausläufer für ihn mache (Lange), oder wenn man vollends die Bitte nur um eine Berührung mit der Fingerspitze durch die Erinnerung an die Geschwüre des Lazarus motivirt sein läßt (! Lange). Sondern daß er von Lazarus Hülfe hofft, entspringt aus dem Anblick seiner Glückseligkeit in Abrahams Schoos, und daß er den Abraham ihn zu senden bittet nur zu dem Behuf einer so geringfügigen Erquickung, entspringt aus dem Bewußtsein, daß er etwas ungewöhnliches und gewagtes bittet.

Mit *εἶπεν δὲ Ἀβραάμ* führt nun V. 25 die Antwort Abra-

hams auf diese Bitte ein. Abraham antwortet nicht einfach ablehnend, sondern in einem gewissen Mitgefühl, wie es sich in der Anrede mit τέκνον äußert, sucht er in dem Bittenden selbst das Bewußtsein zu wecken, daß die Gewährung seiner Bitte eine Unbilligkeit in sich schließen würde. Zu diesem Behufe fordert er ihn zunächst auf, sich dessen zu erinnern, was er bereits empfangen habe in seinem Leben und was dagegen Lazarus: μνήσθητι ὅτι ἀπέλαβες (σύ nach ἀπέλαβες ist nach überwiegender Bezeugung zu streichen) τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου, καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά. Das ὁμοίως in dem letzteren unvollständigen Satze zeigt an, daß derselbe ganz analog dem ersten ergänzt werden soll, so daß er vollständig lautet: καὶ Λάζαρος ἀπέλαβεν ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ τὰ κακὰ αὐτοῦ. Mit Unrecht nämlich glaubt man darauf Gewicht legen zu müssen, daß dem τὰ ἀγαθά σου in dem zweiten Satze nur τὰ κακά ohne Hinzufügung des entsprechenden Pronomens αὐτοῦ gegenübertritt. Denn das αὐτοῦ ergänzt sich, schon um des gleichmäßig wiederkehrenden Artikels willen, dem Leser ganz ebenso von selbst, wie die übrige Vervollständigung des Satzes, und das umsomehr, als seine Weglassung nicht nur durch das ὁμοίως gedeckt ist, sondern auch durch die sinngemäße Betonung motivirt erscheint, welche nun auf das den stattfindenden Gegensatz statuirende κακά als Schlußwort des Satzes fällt. Es dürfen demnach die Worte ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου von dem Reichen nur in einem Sinne verstanden werden, in welchem es entsprechend auch von Lazarus heißen kann ἀπέλαβεν τὰ κακὰ αὐτοῦ. Schon aus diesem Grunde kann in dem Worte ἀπέλαβες nicht die Idee des eigensüchtigen Hinnehmens liegen (Godet), was das Wort überhaupt nirgends bedeutet. Auch der Sinn „vorwegempfangen" (v. Dost.) liegt nicht an sich in dem Worte, sondern ἀπολαμβάνειν heißt einfach „empfangen", und ist von λαμβάνειν nur so unterschieden, daß es besonders da gewählt wird, wo der Gegenstand des Empfangens irgendwie als eine Gebür erscheint, vergl. z. B. Kap. 6, 34; 18, 30; 23, 41. So ist auch hier das Compositum darum gewählt, weil das Maß des Empfangenen als ein gebürend volles gedacht ist, worüber hinaus nichts zu empfangen übrig bleibt. In diesem Sinne heißt

es mit betont vorangestelltem Verbum: „Erinnere dich, daß du bereits) empfangen hast — τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου. Nach dem betonten ἀπέλαβες ruht der zweite und, wie die Gegenüberstellung καὶ Λάζαρος τὰ κακά beweist, der Hauptton des Satzes auf ἀγαθά, unbetont dagegen bleibt das σου. Es heißt nicht „dein Gutes" (σου τὰ ἀγαθά), das, was in deinen Augen allein Gutes war (Stier, van Oost.), was überdies, auf das entsprechende τὰ κακά angewendet, abermals zu einem Widersinn führen würde, — sondern: „dein Gutes", d. i. dein gutes Theil, das gute Theil deines Schicksals. Der dritte Ton im Satze ruht endlich auf ζωῇ: „Erinnere dich, daß du empfangen hast dein Gutes in deinem Leben", — und wir können nun die Worte καὶ Λάζαρος τὰ κακά, wie es das ὁμοίως verlangt, ganz analog vervollständigen, ohne ihnen irgendwie einen anderen Sinn aufzuzwingen, als den sie auch im ersten Satzgliede haben: „und daß Lazarus empfangen hat in seinem Leben das schlimme Theil seines Schicksals." Dieser in Erinnerung gebrachten vormaligen Verschiedenheit des beiderseitigen Schicksals im irdischen Leben wird nun im Folgenden mit νῦν δὲ ὧδε (nach weit überwiegender Bezeugung statt νῦν δὲ ὅδε) die jetzige Verschiedenheit der beiderseitigen Lage hier im Hades gegenübergestellt, und zwar diesmal im Anschluß an das unmittelbar Vorangegangene unter Voranstellung des Lazarus: „Jetzt aber hier wird er [nachdem er sein Schlimmes im Leben empfangen hat] getröstet, du aber [nachdem du dein Gutes im Leben empfangen hast] leidest [jetzt hier] Pein". Ὀδυνᾶσθαι ist auch an dieser Stelle bei der medialen Bedeutung, die es V. 24 und überall sonst hat, zu belassen und nicht um des Parallelismus mit παρακαλεῖται willen in die passivische Bedeutung „gepeinigt werden" umzusetzen.

Diese jetzige Verschiedenheit der beiderseitigen Lage hier im Hades entspricht demnach durchaus der vormals nur umgekehrten Verschiedenheit des beiderseitigen Schicksals im Leben, daher der Reiche sich selbst wird sagen müssen: Die Gewährung seiner Bitte, nach welcher er in seiner jetzigen Pein von dem jetzigen Glück des Lazarus eine Linderung hofft, würde eine Unbilligkeit sein. Aber freilich erhellt nun auch sofort, daß die ganze Ausführung des V. 25

als ablehnende Antwort auf jene Bitte des Reichen jeder treffenden und überführenden Kraft ermangeln würde, wenn dieser es sich in seinem Leben hätte angelegen sein lassen, von seinem damaligen Ueberfluß des Bettlers Elend zu lindern und zu pflegen. Denn in diesem Falle hätte ja der Reiche in seiner dermaligen Lage von Lazarus nichts erbeten, was er diesem bei der vormals umgekehrt verschiedenen Lage nicht selbst geleistet hätte. Als die Ablehnung der V. 24 gestellten Bitte, was die Ausführung des V. 25 doch lediglich sein will, fußt sie demnach durchaus auf dem V. 19—21 Gesagten, wonach der Reiche, statt seinen Ueberfluß mit dem Bettler zu theilen, ihn vielmehr nur zu eigenem Genusse ausgebeutet hat. Damals im Leben, als er sein Gutes und Lazarus sein Schlimmes empfing, hat er es dabei bewenden lassen. So muß es nun billigerweise auch jetzt im Hades, da nun Lazarus sein Gutes und er sein Schlimmes empfängt, dabei sein Bewenden haben. Das ist nach dem Zusammenhang, in dem sie stehen, die in den Worten liegende Schlußfolgerung. Damit ist dann aber keineswegs ein allgemeines Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit supponirt, nach welchem die äußerlich so verschiedenen Glücksumstände der Menschen in diesem Leben nach dem Tode überall eine entsprechende Ausgleichung finden müßten, — sondern es ist nur dem Reichen, welcher, nachdem er sein irdisches Glück selbstsüchtig ausgenutzt und gegen das Elend des Lazarus sich verschlossen hat, nunmehr in seiner Pein von dem Glücke des Lazarus Nutzen ziehen will, — für seine Person zu Gemüthe geführt, wie unbillig diese Forderung sei, indem doch die in diesem Falle thatsächlich vorliegende Vertheilung des Guten und des Schlimmen auf ihn einerseits und auf Lazarus andrerseits eine durchaus gleichmäßige sei, daher es hiebei im Hades ebenso sein Bewenden haben müsse, wie dies umgekehrt im Leben der Fall gewesen sei.

Doch auch mit dieser Begründung der Unerfüllbarkeit seiner Bitte läßt es Abraham noch nicht genug sein, sondern fügt noch einen zweiten Grund hinzu V. 26: „Und zu dem allen (was in V. 25 ausgeführt war) ist zwischen uns und euch eine große Kluft befestigt." In welcher Absicht diese Kluft zwischen die Seligen hier und die Unseligen dort fest hingestellt worden sei, sagt der mit

ὅπως angeschlossene Finalsatz: „Damit die, welche von hier zu euch hinüberschreiten wollen, es nicht können, noch auch die von dort zu uns herübergehen.“ Οἱ ἐκεῖθεν in dem letzteren Satzgliede ist nicht aus dem ersten zu ergänzen durch θέλοντες διαβῆναι, indem hiezu zwar dort das μὴ δύνωνται, nicht aber hier das μὴ διαπερῶσιν paßt, — sondern οἱ ἐκεῖθεν ist brachylogisch für οἱ ἐκεῖ [ὄντες] ἐκεῖθεν „die dort befindlichen von dort“. Sollte das οἱ vor ἐκεῖθεν nach einigen Zeugen zu tilgen sein, so bleibt doch der Sinn genau derselbe, denn auch bei dieser Lesart wäre οἱ ἐκεῖ ὄντες als das selbstverständliche Subject des Satzes aus ἐκεῖθεν zu entnehmen, nicht aber wäre das Subject des zweiten Satzgliedes mit dem des ersten zu identificiren (Godet), was die unpassende Vorstellung ergibt, als ob durch die Hinstellung der Kluft nur den Seligen das Hin- und Hergehen hätte verwehrt werden sollen. — Zu beachten ist, daß die Unmöglichkeit des Hinüber- und Herübergehens nicht als die Folge der zwischen dem Orte der Seligkeit und dem der Qual nun einmal vorhandenen Kluft gedacht ist, sondern die Verhinderung des Hin- und Hergehens ist als der vorgedachte Zweck (ὅπως) hingestellt, um deswillen die Kluft befestigt worden sei. Es ist demnach ungenau, wenn man nach Vorgang Bengels gewöhnlich sagt, zu dem argumentum ab aequo V. 25 komme V. 26 das argumentum ab impossibili, denn nicht sowol eine durch die Kluft bedingte, so zu sagen physische Unmöglichkeit macht Abraham geltend, als vielmehr die das Hinüber- und Herübergehen unbedingt verbietende Ordnung, behufs deren Sicherung eine große Kluft zwischen hier und dort befestigt sei. Nachdem er dem Reichen nachgewiesen hat, daß die Erfüllung seiner Bitte nach Lage der Sache zwischen ihm und Lazarus der Billigkeit widersprechen würde V. 25, fügt er hinzu, daß sie überhaupt der unverbrüchlichen, in ihrer Unverbrüchlichkeit durch die Kluft gesicherten Ordnung der Dinge im Hades zuwiderlaufe. Bei rechter Beachtung dieser logischen Stellung, welche das μέγα χάσμα in dem Zusammenhang des Gedankens hat, schwindet dann auch bis zu einem gewissen Grade das Auffallende, welches man in dieser Vorstellung um deswillen gefunden hat, weil sie eine nur hier vorkommende sei, ohne Analogie bei den Rabbinen, die nur von einer beide Theile des

Hades scheidenden Wand reden. Indem es nämlich hier nicht darauf ankam, die beiden Theile des Hades als überhaupt durch irgend welche Grenzscheide räumlich getrennt hinzustellen, was am natürlichsten zunächst auf die Vorstellung einer Wand führt, — sondern darauf, die zwischen beiden Theilen als vorhanden vorausgesetzte Grenzscheide nach derjenigen Seite ihrer Beschaffenheit zu kennzeichnen, nach welcher sie jeden Versuch des Hin- und Hergehens von der einen oder anderen Seite auszuschließen dient, so bot sich hiefür aus der Analogie irdischer Raumverhältnisse die Vorstellung einer großen Kluft zwischen beiden Theilen als die schlagendste dar.

Durch die Antwort des Abraham ist nun die Unerfüllbarkeit der Bitte des Reichen um Sendung des Lazarus zu ihm zwiefach unwidersprechlich dargethan. Das erkennt der Bittende selbst gewissermaßen an, indem er, die erste Bitte fallen lassend, sich zu einer zweiten und anderen wendet mit den Worten V. 27: *Ἐρωτῶ σε οὖν, πάτερ, ἵνα πέμψῃς αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου*, d. i. „Wenn also (*οὖν*), wie du sagst, Lazarus zu mir nicht gesandt werden kann, so bitte ich dich, daß du ihn sendest in meines Vaters Haus.“ An welche Personen in seinem Vaterhause er dabei denkt, erläutert dann zunächst ein in der Lebhaftigkeit der Rede selbständig eingeschalteter Zwischensatz: „Ich habe nämlich 5 Brüder.“ Wir beachten hier, wie durchaus naturgemäß es ist, daß der Reiche, indem er dem Abraham diejenigen namhaft macht, an welchen er ein solches Interesse nimmt, nicht nur im allgemeinen von vorhandenen Brüdern redet, sondern seine Brüder bestimmt der Zahl nach benennt. Es ergibt sich also eine Zahlangabe an dieser Stelle im Munde des Bittenden so von selbst, daß man für ihr Vorkommen nicht nach besonderen Gründen wird zu suchen brauchen. Erst nach Einschaltung dieses Zwischensatzes wird dann gesagt, zu welchem Zwecke Abraham den Lazarus den Brüdern senden solle: *ὅπως διαμαρτύρηται αὐτοῖς*. Das sachliche Object des *διαμαρτύρεσθαι* ist nicht ausdrücklich beigefügt. Denn man kann nicht, indem man es, wie Act. 2, 40 und häufig außerhalb des N. T. als ein dringendes Ermahnen nimmt, in dem folgenden Satz *ἵνα μὴ καὶ αὐτοὶ ἔλθωσιν κ. τ. λ.* den Inhalt der Ermahnung

finden wollen, da in diesem Satze nicht von einem Thun oder Unterlassen die Rede ist, zu welchem ermahnt werden könnte, sondern von dem Erleiden oder nicht Erleiden eines Geschickes, was nicht Gegenstand einer Ermahnung sein kann. Muß also das sachliche Object zu διαμαρτύρηται aus dem Zusammenhang ergänzt werden, so werden wir es auch nicht als ein dringendes Ermahnen, sondern, wie Act. 8, 25; 10, 42 u. a. als ein eindringlich feierliches Bezeugen zu verstehen haben, da sich nur so das Object des Verbums aus dem bisherigen Erzählungsinhalt leicht ergibt. Daß der Reiche im Hades an dem Orte der Qual sich befinde, wird der von dort kommende Lazarus seinen als ihm gleichgesinnt gedachten Brüdern eindringlich bezeugen sollen. Daß es eben dies ist, was der Bittende seinen Brüdern bezeugt zu sehen wünscht, bestätigt der von ihm unmittelbar angefügte schließliche Finalsatz: „damit nicht auch sie kommen an diesen Ort der Qual", welcher Satz aber grammatisch nicht von διαμαρτύρηται abhängt, so daß er die Absicht des Bezeugens seitens des Bezeugenden angäbe, sondern, gleichfalls von πέμψῃς abhängig, spricht er den vermittelst der Bezeugung zu erreichenden Endzweck der erbetenen Sendung aus. Durch die Bezeugung seiner Qual nämlich — so meint der Reiche erwarten zu dürfen — werden die ihm gleichgesinnten Brüder sich zur Sinnesänderung bestimmen lassen, und werden so ihrerseits der gleichen Qual noch entgehen. — Die Gedankenverknüpfung, welche ihn auf diese Bitte geführt hat, ist also ihrem Wortlaute nach die, daß Lazarus, wenn er nach Aussage des Abraham ihm, dem bereits an dem Orte der Qual Befindlichen, nicht mehr nützlich sein könne, doch vielleicht seinen noch lebenden Brüdern behülflich sein könne, daß nicht auch sie an diesen Ort der Qual kommen; und als innerer Beweggrund für die ausgesprochene Bitte ergibt sich aus den Worten, zwar nicht ein Gefühl der Barmherzigkeit, wie es ihm früher im Leben nicht geeignet habe (Bengel u. a.), wol aber die natürliche Liebe der Blutsverwandtschaft zu seinen Brüdern. Indes dürfte die Vermuthung nicht unbegründet sein, daß hinter den für die Brüder bittenden Worten sich zugleich die zur Selbstrechtfertigung dienende Anklage verstecke, daß ihm selbst in seinem Leben die drohende Strafe nicht kräftig genug bezeugt worden sei.

Denn wenn auch die Worte der Bitte für sich genommen noch keinen bestimmten Anhalt für die Annahme bieten, daß sie zugleich in diesem Sinne dem Reichen in den Mund gelegt seien, so spricht doch dafür die Art, in welcher Abraham nun antwortet. Während er für die erste auf Linderung der eigenen Qual gehende Bitte eine ausführliche, mit dem freundlichen τέκνον eingeleitete Antwort hatte, so hat er für diese zweite Bitte, die sich doch als ein Ausfluß brüderlicher Liebe gibt, nur noch eine kurze, fast scharfe Abweisung V. 29: λέγει δὲ Ἀβραάμ Ἔχουσιν Μωυσέα καὶ τοὺς προφήτας· ἀκουσάτωσαν αὐτῶν. Dem Verlangen des Reichen, seinen Brüdern den Lazarus als Zeugen zu senden, stellt so Abraham die Zeugen entgegen, welche sie bereits haben: Moses und die Propheten. Zwar gibt die unter dieser Benennung zusammengefaßte Schrift des A. T. keinen ausdrücklichen Aufschluß über die Pein, welche der Gottlosen im Hades wartet, aber sie legt überall mahnendes und warnendes Zeugnis ab wider die Reichen, welche, hart gegen die Armen und Elenden, ihren Reichtum verschwelgen in üppiger Prunk- und Genußsucht, und bezeugt ihnen das unausbleibliche Hereinbrechen des Gerichtes Gottes über sie. Daher es unter Ablehnung einer darüber hinausgehenden Bezeugung bei der Forderung belassen werden muß: ἀκουσάτωσαν αὐτῶν d. i. mögen sie auf die Zeugen, die sie haben, hören und ihnen gehorchen. Diese Abweisung reizt aber den Reichen um so mehr noch einmal zur Widerrede, als er dadurch sich nicht nur die Hoffnung für die Brüder abgeschnitten, sondern auch sich selbst an die eigene Schuld des Ungehorsams gegen das Zeugnis der Schrift erinnert sieht. Ein lebhaftes Οὐχὶ πάτερ Ἀβραάμ wirft er darum jetzt dem Abraham entgegen V. 30. In welcher Weise das οὐχί aus den Worten zu ergänzen ist, gegen welche es Einspruch erhebt, zeigt der nachfolgende Gegensatz: ἀλλ' ἐάν τις ἀπὸ νεκρῶν πορευθῇ πρὸς αὐτούς, μετανοήσουσιν. Also: „Nein, Vater Abraham, Moses und den Propheten werden sie nicht gehorchen, sondern, wenn jemand von den Todten zu ihnen gekommen sein wird, werden sie sich bekehren." Daß sie Moses und den Propheten gegenüber in ihrem unbußfertigen Ungehorsam verharren werden, setzt er voraus, indem er von der eigenen, Zeit seines Lebens bewiesenen Unem-

pfänglichkeit gegen das Zeugnis der Schrift auf die gleiche Unempfänglichkeit der Brüder schließt. Dagegen dem Zeugnis eines von den Todten zu ihnen Kommenden meint er um des auf die Sinne wirkenden Eindrucks einer solchen wunderbaren Todtenerscheinung willen den Erfolg zusprechen zu sollen, daß sie sich bekehren werden. Aber diese Erwartung, welche dem Zeugnis eines von den Todten Kommenden eine zur Buße erweckende Wirkung zuschreibt, welche dem Zeugnis der Schrift nicht innewohne, ist eben, wie nun Abraham ihm schließlich V. 31 sagen muß, eine irrige. In Wahrheit verhält es sich vielmehr so: „Wenn sie" — wie du es von ihnen voraussetzest — „Moses und den Propheten nicht gehorchen, — *οὐδ' ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ πεισθήσονται.* Das *οὐδέ* ist hier, einfach eine Verneinung an die andere fügend = „auch nicht", nicht aber steigernd = „nicht einmal in dem Falle, wenn". Denn die Worte *ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ* nehmen nur den in der Rede des Reichen V. 30 gesetzten Fall *ἐάν τις ἐκ νεκρῶν πορευθῇ πρὸς αὐτούς* mit einer leichten Aenderung des Ausdruckes wieder auf, und wollen nicht etwa, wie es Stier versteht, und andere es zu nehmen scheinen, einen anderen noch wunderbareren Fall setzen, als dort, so daß es hieße: „Wenn sie Moses und den Propheten nicht gehorchen, so werden sie nicht einmal in dem Falle, wenn ein Todter [sogar wirklich] wieder lebendig würde, bewogen werden." *Ἀνιστάναι ἐκ νεκρῶν* bezeichnet nur ganz allgemein ein Aufstehen von den Todten. Ob es aber geschieht entweder zum Eingang in das ewige Leben, oder nur zu einer Fortsetzung des früheren irdischen Lebens, oder auch nur zu einem Besuch bei den noch Lebenden, muß der jedesmalige Zusammenhang ergeben. Ein Aufstehen von den Todten in dem letzten Sinne wird 1 Sam. 28, 13 ganz ähnlich nur noch stärker durch עֲלָה מִן־הָאָרֶץ bezeichnet. Der Ausdruck *ἀνιστάναι ἐκ νεκρῶν* an unserer Stelle berechtigt darum nicht, etwas anderes zu verstehen, als was der Zusammenhang ergibt, das Aufstehen eines von den Todten, um den noch Lebenden Zeugnis zu bringen. Ebenso ist auch der Ausdruck *πεισθήσονται* gleichbedeutend mit dem ihm in V. 30 entsprechenden *μετανοήσουσιν.* Das passivische *πείθεσθαι* heißt „bewogen, gewonnen werden", und zwar entweder ad intellectum

bezogen: „etwas für wahr zu halten", — oder ad voluntatem „etwas zu thun". Hier greift die letztere Bedeutung Platz. Denn Subject von πεισθήσονται sind nach dem hypothetischen Vordersatze solche, welche dem Zeugnis der Schrift nicht sowol kritischen Unglauben, als vielmehr praktischen Ungehorsam entgegensetzen. Wenn sie das dem Zeugnis der Schrift gegenüber thun, so werden sie — das ist die Meinung — auch durch das Zeugnis eines von den Todten Aufgestandenen nicht bewogen werden scil. zu dem μετανοεῖν, welches der Reiche in diesem Falle erwartet. Dieser letzte Bescheid Abrahams besteht also lediglich in einer entschiedenen Abweisung der von dem Reichen V. 30 aufgestellten Behauptung, nach welcher nicht das Zeugniß der Schrift, wol aber das eines von den Todten Kommenden die Kraft haben solle, Bekehrung zu wirken. Dem stellt Abraham entgegen, das Zeugnis der Schrift sei so gewichtig und vollkräftig, daß diejenigen, welche sich dagegen in Ungehorsam verschließen, auch durch ein außergewöhnliches und mehr auf die Sinne wirkendes Zeugnis nicht zur Bekehrung bewogen werden können.

Damit sind wir am Schlusse der Erzählung angelangt, und vergleichen nun, um ihre Lehrtendenz zu erkennen, ihren Inhalt mit der ihr voraufgehenden Rede Jesu V. 15—18, und deren Veranlassung V. 14. Den Pharisäern, welche, durch seine Worte V. 1—13 in ihrer Geldliebe getroffen, diese ihre Betroffenheit durch Spott zu verhehlen strebten V. 14, hatte, wie wir sahen, Jesus V. 15—18 dies heuchlerische Verdecken ihrer inneren Gesinnung strafend vorgehalten, und es ihnen bezeugt, daß trotz ihres sich gerecht Stellens vor den Menschen Gott ihre Herzen kenne, ja daß trotz ihrer scheinheiligen Gesetzlichkeit das Gesetz selbst sie verdamme. Wenn er nun in unmittelbarem Anschluß hieran von einem reichen Manne erzählt, der von seinem Reichtum einen so selbstsüchtigen Gebrauch gemacht habe, wie wir V. 19—21 gelesen haben, so ist der inhaltliche Zusammenhang dieser Erzählung mit der vorangehenden Rede offenbar der, daß Jesus, nachdem er zuerst das heuchlerische Verdecken der Pharisäer gerügt hat, nunmehr in der Erzählung V. 19ff. das Verdeckte selbst, um welches es sich hier handelt, an's Licht zieht und ihnen vorhält, nämlich ihre φιλαργυρία,

vermöge deren ihnen die V. 1—13 den Jüngern ertheilten Weisungen, wie der Reichtum anzusehen und welcher Gebrauch von ihm zu machen sei, zum Anstoß geworden sind. Den selbstsüchtigen Gebrauch aufzudecken, welchen sie ihrerseits in ihrer φιλαργυρία von dem Reichtum zu machen lieben, und ihnen die Vergeltung zu zeigen, welche sie, wenn sie nicht Buße thun, dafür jenseits des Todes zu gewärtigen haben, das ist die Absicht der Erzählung. Diese Absicht führt Jesus in drei Erzählungsabschnitten in der Art durch, daß er im ersten Abschnitte V. 19—21 an dem Beispiel eines reichen Mannes jenen selbstsüchtigen Gebrauch des Reichtums schildert, in dem zweiten V. 22—26 an demselben Beispiele die Vergeltung aufzeigt, welche einer solchen Gesinnung und Handlungsweise im Hades werden wird, während er im dritten Theile V. 27—31 für die im irdischen Leben dem Reichen Gleichgesinnten die Mahnung zur Aussprache bringt, bei Vermeidung des gleichen Schicksals Buße zu thun.

Haben wir so Plan und Tendenz unserer Erzählung richtig bestimmt, so ergibt sich, daß dieselbe sich allerdings der Form nach ebenso wie die Erzählungen 10, 30 ff.; 12, 16 ff.; 18, 10 ff. von den übrigen Lehrerzählungen Jesu insofern unterscheidet, als sie kein eigentliches Gleichnis im buchstäblich strengen Sinne ist, in welchem die darzustellende Sache in das Gewand eines bildlichen Vorgangs gehüllt wäre, sondern eine Erzählung, welche den Gegenstand, von dem zu handeln ist, nur durch concrete Exemplificirung veranschaulicht, nicht gleichnisweise also, sondern beispielsweise. Durchaus unhaltbar aber ist die Annahme, daß unsere Erzählung überhaupt keine fingirte sei, sondern das Referat eines geschichtlich wirklichen Vorganges. Daß diese Annahme zur Erklärung des in der Erzählung vorkommenden Eigennamens weder nöthig noch auch zureichend ist, haben wir bei der Erörterung dieses Eigennamens gesehen. Und daß es ihrer auch zur Erklärung der vorkommenden Zahlangabe nicht bedarf, hat die Erörterung dieser Stelle gezeigt. Abgesehen aber von diesen beiden nur scheinbaren Anhaltspunkten hat jene Annahme alles gegen sich. Dagegen spricht einmal, daß die Erzählung sich einer Reihe anderer erdichteter Lehr-

erzählungen in ein und demselben Redezusammenhang anschließt, ohne sich irgend in einer anderen Weise wie jene einzuführen. Zum andern verräth sich in ihrem ganzen Aufbau, wie er nach einem bestimmten und selbst alle Einzelheiten beherrschenden Plane erfolgt, überall, ganz wie in allen anderen Gleichnissen Jesu, das unmittelbare Produciren des Erzählers. Enthielt doch auch der erste in das irdische Leben fallende Theil der Erzählung nichts, was nicht seinen erkennbaren Zweck für die Grundlegung des Folgenden gehabt hätte. Und endlich, bei ihrem zweiten in den Hades übergreifenden Theil kann ja von Geschichtlichkeit überhaupt keine Rede sein.

Wenn wir nunmehr dazu übergehen, den Lehrinhalt der Erzählung, indem wir ihrem Gange noch einmal folgen, im einzelnen bestimmt herauszustellen, so werden wir diesmal hiezu nicht einer eigentlichen Deutung, nämlich nicht einer Umsetzung des Bildes in die abgebildete Sache bedürfen, sondern es wird nur überall die Anwendung zu vollziehen sein, welche das vorgehaltene Beispiel auf die Hörer Jesu findet (vgl. Kap. 10, 37 mit 10, 30—35). In V. 19—21 zeichnet Jesus in der beschriebenen Gesinnungs- und Handlungsweise des Reichen die pharisäische Gesinnungs- und Handlungsweise rücksichtlich der irdischen Güter. Er stellt also in der Person des Reichen zwar nicht den Pharisäismus als solchen seinen unterscheidenden Eigentümlichkeiten nach dar, wol aber eine bestimmte Seite der pharisäischen Sinnesweise und des pharisäischen Treibens, jedoch mit der Maßgabe, daß er in dem Gebaren des Reichen dasjenige in unverhüllter Schärfe heraustreten läßt, was die Pharisäer ihrerseits durch die verdeckende Hülle ihrer Scheingerechtigkeit vor den Menschen zu verbergen lieben (vergl. Matth. 6, 2. Luk. 20, 47). In Wirklichkeit aber denken und thun sie nicht anders wie der Reiche. In ihrer φιλαργυρία wenden sie ihren Reichtum zur Befriedigung der eigenen Prunksucht und Genußsucht auf V. 19, während sie sich gegen das nach Erbarmen schreiende Elend der Armen und Kranken, die ihnen am Wege liegen, mit unmenschlicher Härte und Kälte verschließen, ohne es von ihrem Ueberfluß zu lindern und zu pflegen, V. 20 u. 21. Diese Auffassung und Anwendung der V. 19—21 vorliegenden Schilderung entspricht allein in gleicher Weise sowol dem Wort-

laute derselben, als dem Zusammenhang, in welchem die Erzählung steht. Dagegen befindet sich mit beiden im Widerspruch die Auffassung, nach welcher man in V. 19—21 nur eine Gegenüberstellung großen Reichtums auf der einen und großer Armut auf der andern Seite findet, und in der Schilderung beider, des Reichen wie des Armen, eine religiös-sittliche Grundlage für die nachfolgende Vergeltung vermissen will, worauf man dann die Behauptung gründet, daß die Erzählung in ihrer vorliegenden Gestalt den Reichtum an sich verurtheilen und die Armut preisen wolle. (So de Wette, Strauß, Tüb. Schule; neuerdings wieder selbst B. Weiß, „Bibl. Theol.", S. 580). Auf einen Zusammenhang mit der vorangegangenen Rede Jesu wird man bei dieser Auffassung der Erzählung überhaupt verzichten müssen. Aber auch durch den Wortlaut der Erzählung selbst wird sie widerlegt. Denn der reiche Mann ist ja doch in dieser seiner Eigenschaft als Reicher nur Subject der Aussage, in der von ihm gemachten Schilderung dagegen handelt es sich keineswegs mehr um das Reichsein an sich, sondern lediglich und durchweg um den sittlich verwerflichen Gebrauch, den er von seinem Reichtum gemacht habe, positiv in maßlosem Prunken und Prassen, negativ in unbarmherzigem Geizen. Und was den Bettler angeht, so kommt dieser, wie die Betrachtung des Erzählungsganges uns gezeigt hat, zunächst überhaupt nur als Gegenstand der unbarmherzigen Härte des Reichen in Betracht, und handelt es sich demgemäß in der von ihm gemachten Schilderung allerdings nur um die erbarmungswürdige Größe seines Elendes, wobei jedoch auch hier um des Folgenden willen wenigstens eine Andeutung seiner innern Herzensstellung durch den Namen Lazarus nicht unterlassen wird.

Von der Vergeltung, welche eine solche Gesinnungs- und Handlungsweise jenseits des Todes zu gewärtigen habe, handelt dann V. 22—26. Nachdem schon in dem vorbereitenden V. 22 durch das καὶ ἐτάφη auf das unentrinnbare Ende alles irdischen Prunkens und Prassens mahnend hingewiesen ist, zeigt die Schilderung der Lage, in welcher der Reiche im Hades sich befand V. 23, die jenseitige Vergeltung als darin bestehend, daß diejenigen, welche vordem nur auf die eigene Glückseligkeit bedacht, gegen fremdes Elend

sich verschlossen haben, nunmehr ihrerseits Pein leiden, und von dem Genuß der paradiesischen Glückseligkeit im Schooße Abrahams sich ausgeschlossen sehen, sich also dort den Seligen in Abrahams Schoos gegenüber in einer gleichen Lage finden werden, wie die, in welcher sie hienieden sich gegenüber andere haben schmachten lassen. Diese Vergeltung ist in der Erzählung besonders wirksam veranschaulicht dadurch, daß V. 22 schon vor dem Reichen auch der Bettler in den Hades, und zwar als ein Lazarus in Abrahams Schoos versetzt wurde, so daß der Reiche nun eben denselben Bettler, den er in seinem Glücke vordem den Hunden preisgegeben hat, nunmehr der Glückseligkeit theilhaftig findet, von der er sich in seiner Qual ausgeschlossen sieht. Durch diese Versetzung auch des Lazarus in den Hades ist ferner die Grundlage gewonnen für die V. 24—26 weiter folgenden Ausführungen. Den von dieser Vergeltung betroffenen nämlich — das liegt in V. 24 — mag dann dort wohl der Gedanke kommen, dem sie hienieden hartnäckig sich verschlossen haben, wie leicht die Pein der Unglücklichen gelindert werden möge durch Mittheilung der Glücklichen von ihrem Ueberfluß, aber dann zu spät! Denn eine solche ausgleichende Linderung der Unseligkeit der Einen von der Glückseligkeit der anderen steht ihnen dort aus einem zwiefachen Grunde nicht zu hoffen. Für's erste, wie V. 25 ausführt, darum nicht, weil sie, ihnen gewährt, eine Unbilligkeit in sich schließen würde. Indem nämlich die hierauf bezügliche Bitte des Reichen durch eine einfache Gegenüberstellung des verschiedenen Geschickes beider, des Reichen und des Lazarus, im Leben mit dem nur umgekehrt verschiedenen im Hades abgewiesen wird, so ist damit ausgesprochen, daß diejenigen, welche gleich dem Reichen den Contrast der Seligkeit und Unseligkeit zu ihren Gunsten im Leben unausgeglichen und ungelindert haben bestehen lassen, billigerweise auch die Umkehrung dieses Contrastes zu ihren Ungunsten werden hinnehmen müssen, ohne eine ausgleichende Linderung hoffen zu dürfen. Eine andere und weiter gehende Anwendung als diese, kann der dem Reichen in V. 25 gemachten Vorhaltung nach dem festgestellten Sinne, welchen die Worte an ihrer Stelle im Zusammenhang des Gespräches haben, nicht gegeben werden; insbesondere kann die Behauptung von dem angeblich den Reichtum an sich verurtheilenden

Charakter der Erzählung, nachdem sie mit V. 19—21 in Widerspruch steht, auch in diesen, wesentlich auf dem dort Gesagten fußenden Worten Abrahams keine Stütze mehr finden. — Zum andern aber verbietet sich, wie nun V. 26 hinzufügt, eine solche ausgleichende Linderung der Pein der einen von der Glückseligkeit der anderen überhaupt schon durch die im Hades bestehende unverbrüchliche Ordnung der Dinge, nach welcher dort zwischen den Seligen an ihrem Orte und den Unseligen an ihrem Orte behufs Verhinderung des gegenseitigen Verkehres eine unüberschreitbare Grenzscheide gezogen, und also die Ausgeschlossenheit der letzteren von der Seligkeit der ersteren eine unbedingte und unaufhebbare ist.

Es könnte nun die Erzählung hier schließen, ohne doch unvollständig zu erscheinen. Aber auch in diesem Falle würde das Resultat des Ganzen für die dem Reichen gleichgesinnten pharisäischen Hörer, gleichviel ob ausgesprochen oder unausgesprochen, eine eindringliche Mahnung zur Sinnesänderung sein, „damit sie nicht auch kommen an diesen Ort der Qual". Wenn wir nun aber diese Mahnung, die in jedem Falle aus dem Gleichnisse resultirt, noch innerhalb der Erzählung selbst in einem hinzugefügten dritten Theile zur Aussprache gebracht finden, so hat man doch gewiß kein Recht zu sagen, daß dieser Erzählungstheil mit dem Vorangegangenen in einem inneren Widerspruch stehe, und daraufhin zu behaupten, daß die bisherige Erzählung nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt vorliege, sondern eine den Sinn ändernde Umgestaltung erfahren haben müsse (de Wette, Weiß a. a. O.), oder vollends auch diesen letzten Theil selbst nur für eine tendenziöse Fortspinnung des Gleichnisses zu erklären (Tüb. Schule). Vielmehr entspringen diese Behauptungen lediglich aus jener oben widerlegten irrigen Auffassung und Anwendung der bisherigen Erzählung. Bei richtiger Auffassung und Anwendung des Bisherigen bietet dagegen dieser letzte Abschnitt einen durchaus angemessenen und wirksamen Abschluß des Ganzen und das umsomehr, als die darin für die Gesinnungsgenossen des Reichen enthaltene Mahnung zur Sinnesänderung in einer ganz besonders auf die pharisäischen Hörer berechneten Form zur Aussprache kommt. Denn indem Jesus die nunmehr von dem Reichen für seine ihm gleichgesinnten

Brüder gestellte Bitte um eine wunderbare Bezeugung der auch ihrer jenseits des Todes wartenden Vergeltung von Abraham durch eine Verweisung auf Moses und die Propheten beantworten läßt, als die Zeugen, welchen sie gehorchen sollen V. 27—29, so beruft er sich damit, seinen pharisäischen Hörern gegenüber, die seine Worte gering achten V. 14, und nach beglaubigenden Wunderzeichen zu verlangen pflegen (Matth. 12, 38. 39; 16, 1. Mark. 8, 11) für die ihnen als Gesinnungsgenossen des Reichen angedrohte Vergeltung auf das Zeugnis der Schrift, und fordert von ihnen den Gehorsam gegen die Schrift, welchen sie ihr, obwol sie es scheinbar so genau mit ihr nehmen, in Wahrheit nicht leisten, wie er sie dessen schon V. 16—18 überführt hat. Und er begründet weiter jene Berufung und verstärkt diese Forderung durch den auf die Widerrede des Reichen V. 30 erfolgenden Schlußbescheid Abrahams V. 31, in welchem er ihnen sagt, daß für sie, wenn sie gegen das Zeugnis der Schrift in Ungehorsam sich verstocken, jede weitere Bezeugung überflüssig sein würde, indem auch eine Bezeugung der künftigen Vergeltung durch einen von den Todten Kommenden sie nicht zu der Sinnesänderung bewegen würde, die sie dem gewichtigen und vollkräftigen Zeugnis der Schrift verweigern. — Im Einzelnen ist zu diesem Schlußabschnitt noch zu bemerken: Was die Fünfzahl der Brüder des Reichen betrifft, so haben wir zu V. 28 gesehen, daß eine Zahlangabe überhaupt an dieser Stelle durch das Bedürfnis der concret lebendigen Erzählung erfordert wurde, und werden wir hiernach auch dabei bleiben dürfen, die Zahl selbst als eine beliebig gegriffene anzusehen, umsomehr, als alle Versuche, der Fünfzahl als solcher eine besondere Absicht unterzulegen oder eine besondere Bedeutung beizulegen, sich als unzulänglich erweisen. Denn eine persönliche Anspielung, etwa auf fünf der anwesenden Pharisäer, welche der Herr bei seiner Schilderung besonders im Auge gehabt habe (Bengel), oder gar auf die Söhne des Hannas, deren nach Josephus fünf gewesen sein sollen (!), darf man schon darum nicht annehmen, weil ein solcher persönlicher Angriff in der versteckten Form eines Zahlspieles der sonstigen Würde der Rede Jesu nicht entspricht. Die Art aber, wie man für die Zahl eine symbolische Bedeutung zu gewinnen sucht, indem

man durch Hinzunahme nicht nur des Reichen als des sechsten Bruders, sondern auch des Lazarus (warum nicht auch des Abraham?) die symbolische Zahl Sieben herausaddirt (Bengel und Stier), ist doch eine gar zu mühsame. Wenn man ferner in den Worten ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ V. 31 eine vorausdeutende Anspielung entweder auf die Auferweckung des Lazarus von Bethanien oder auf die Auferstehung Jesu selbst (Olsh. und Stier) hat finden wollen, so steht dem entgegen, daß nach dem Zusammenhang des Gespräches von der Wiederbelebung eines Todten überhaupt nicht die Rede ist, sondern von dem Besuch eines Todten bei den Lebenden, um diesen die im Hades ihrer wartenden Vergeltung zu bezeugen. Und selbst wenn das ἀνιστάναι ἐκ νεκρῶν hier in einem anderen Sinne als in diesem verstanden werden dürfte, so bliebe doch zu bedenken, daß ja dieses Aufstehen eines von den Todten in dem betreffenden Bescheide Abrahams keineswegs in Aussicht gestellt, sondern im Gegentheil als etwas unwirksames und darum überflüssiges verweigert wird.

Es kann nicht umgangen werden, an dieser Stelle noch ein Wort zu sagen über die dogmatische Verwerthung, welche der in den Hades übergreifende Theil unserer Erzählung nach verschiedenen Seiten hin erfahren hat. Man hat ihm zunächst mancherlei entnommen über die Zustände der abgeschiedenen Seelen im Hades. Gewiß aber liegt es nicht in der Absicht der Erzählung, hierüber neue und besondere Aufschlüsse zu geben, man müßte denn annehmen wollen, daß Jesus hier ganz gelegentlich in einer nicht einmal an die Jünger, sondern an die Pharisäer gerichteten Rede den Schleier habe lüften wollen, der sonst in der ganzen Schrift auf diesem geheimnisvollen Gebiete ruht. In der That ist denn auch die Grundvorstellung, innerhalb welcher sich der ganze in den Hades fallende Theil der Erzählung bewegt, ja keineswegs eine neue, sondern lediglich die schon gebräuchliche jüdische Vorstellung von der Zweitheilung des Hades in einen Ort der Glückseligkeit für die Frommen in Abrahams Schoos, und in einen Ort der Flammenpein für die Gottlosen. Und auch, was V. 27 von der strengen Geschiedenheit beider Orte behufs Verhinderung des gegenseitigen Verkehres gesagt wird, ist nicht sowol etwas neues, als vielmehr nur die betonte

Hervorhebung eines Umstandes, ohne welchen die ganze Vorstellung der Folgerichtigkeit ermangeln und sich selbst wieder aufheben würde. Es läßt sich demnach das von dem Hades Gesagte allerdings insoweit dogmatisch verwerthen, als jene jüdische Vorstellung von der Zweitheilung des Hades uns hier durch den Mund Jesu bestätigt wird, und nach einer Beziehung noch folgerichtig ausgeprägt erscheint. Alles aber, was Jesus sonst innerhalb des Rahmens dieser Grundvorstellung von den Abgeschiedenen sagt, ist mit voller Unbefangenheit, lediglich nach dem Bedürfnis des zu veranschaulichenden Lehrgegenstandes, aus der Analogie irdischer Lebensverhältnisse übertragen, und ist daher ungeeignet, zur Entscheidung solcher und ähnlicher Fragen zu dienen, wie die über das Wiedersehen, über das Wiedererkennen, und über die Mittheilungsfähigkeit der Verstorbenen.

Nach einer anderen Seite hin hat man den Inhalt unserer Erzählung verwerthen zu dürfen geglaubt für die Entscheidung der Frage, ob das jenseits des Todes über die Gottlosen verhängt werdende Strafurtheil schon die ewige Verdamnis in sich schließe, oder ob jenseits des Todes noch eine Läuterung und demgemäß eine künftige Errettung der Bestraften als möglich zu denken sei. Für die erstere Meinung hat man V. 26 geltend gemacht (v. Oost.), während doch das dort Gesagte sich nur auf die Ordnung der Dinge im Hades, also vor der künftigen Auferstehung und dem Endgericht, bezieht, und darüber in keiner Weise hinausreicht. Für die letztere hat man die vermeintliche Beobachtung einer Regung des Erbarmens in dem früher so unbarmherzigen Reichen aus V. 27 u. 28 angeführt (Stier, Olsh.), während dort im besten Falle doch nur ein Ausdruck des Gefühles natürlicher Bruderliebe vorliegt, welches mit der V. 20 u. 21 geschilderten Unbarmherzigkeit gegen die Armut keineswegs unverträglich ist. Es läßt sich also weder für die eine noch für die andere Meinung der Erzählung etwas entnehmen, vielmehr liegt diese Streitfrage völlig außerhalb ihres Gedankenkreises.

Vergleichen wir nun zum Schluß den Inhalt dieser Lehrerzählung mit dem Kap. 16, 1 ff. ihr vorangegangenen Gleichnisse, so fällt sogleich auf, daß der Lehrgegenstand hier und dort wesentlich ein und derselbe ist; denn beide Erzählungen lehren den rechten Gebrauch der irdischen Güter, — nur daß die völlig verschiedene Her-

zensstellung der Personen, an welche die Belehrung dort, und an welche sie hier gerichtet ist, auch eine durchgreifend verschiedene Art und Weise der Belehrung bedingt. Dort sind es die Jünger, welche an Jesum als den Messias glauben, und von ihm die Aufrichtung des Gottesreiches erhoffen, daher die Belehrung des ihnen vorgetragenen Gleichnisses im Tone der Ermahnung dahin geht, daß das vergängliche irdische Gut ihnen hinfort nichts mehr sein dürfe, als ein Mittel, sich die Aufnahme in die ewigen Wohnungen des Gottesreiches zu sichern, auf welches ihre Hoffnung steht. Hier dagegen sind es die in Geldliebe versunkenen und gegen Jesum in feindseligem Unglauben sich verstockenden Pharisäer, daher die Belehrung der ihnen vorgetragenen Erzählung im Tone der Warnung dahin geht, daß eine solche Sinnesweise bezüglich der irdischen Güter, wie sie sie, obgleich künstlich verhüllt, in Wahrheit hegen, sie auch von der Glückseligkeit unbedingt ausschließen werde, worauf sie hoffen, nämlich von der Paradiesesfreude in Abrahams Schoos. Und während Jesus dort den Jüngern gegenüber, die für das Wort und Zeugnis seines Mundes empfänglich sind, die in dem Gleichnis liegende Lehre so daraus zieht, daß er mit dem bekräftigenden καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω V. 9 sein eigenes Wort dafür einsetzt, so läßt er den Pharisäern gegenüber, die sein Wort verachten, und nur Gesetz und Propheten als Autorität wollen gelten lassen, die aus der Erzählung für sie sich ergebende Bußmahnung innerhalb dieser selbst durch den Mund Abrahams so zur Aussprache kommen, daß Moses und die Propheten als Zeugen dafür eintreten und den Gehorsam der Sinnesänderung von ihnen fordern.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Butzers Confutatio der Libri VII de trinitatis erroribus.

Von

Theol. Lic. H. Tollin,
Pfarrer in Schulzendorf, Kreis Ruppin.

In dem merkwürdigen Exemplar der Servet'schen Schrift De trinitatis erroribus, welches Allwörden [1]) beschreibt und das auch gegenwärtig noch auf der Nationalbibliothek zu Paris das Zeichen D² 2437 trägt, befindet sich hinten eine handschriftliche Confutatio, die nicht ohne dogmengeschichtliche Bedeutung ist. [2]) Sie nimmt, um mit ihrer äußeren Gestalt zu beginnen, die Rückseite des Erratum und die folgenden zwanzig Seiten ein und ist heute noch vollständig erhalten. Die Handschrift stammt aus dem XVI. Jahrhundert, ist aber für jene Zeit fein und zierlich. Der Schreiber, dem wol bald dictirt wurde, bald eine Schrift vorlag, scheint, wie das wol vorkommt, nach dem Anfang zweimal dasselbe geschrieben und, als er das bemerkte, die beiden Blätter, die doppelt waren, wieder ausgeschnitten zu haben. Indes auch auf der ersten Seite des nach jenem Ausschnitt folgenden Blattes steht, nur langsamer und bedächtiger geschrieben, so gut wie wörtlich dasselbe, wie auf der zweiten Seite dieses Blattes folgt: von re-

[1]) Historia Serveti, p. 166 exemplar regium Parisiense.

[2]) „auctoris nescio cujus confutatio M. S. libri hujus Serveti", sagt Allwoerden l. l.

rum absolutor an bis hoc est simplicissimum der folgenden Seite, Zeile 6. Dies Blatt nun konnte er nicht mit ausschneiden, weil dann die langsamer geschriebene erste und die eilfertigere zweite Recension zugleich verschwunden wären. Dem Schreiber widerfuhr aber noch ein zweiter Irrtum: die Anmerkungen zur Confutatio schreibt er vor die Confutatio. Vielleicht hat er sie für Anmerkungen zu De trinitatis erroribus gehalten. Jedenfalls lag wol die Confutatio und die dazu gehörigen Annotationes auf zwei verschiedenen losen Bogen vor ihm, die nicht numerirt waren. Die Anmerkungen scheinen als Anhalt zu einer öffentlichen Disputation gedacht zu sein, oder auch gedient zu haben. Nachdem die Confutatio, das war wol die Absicht, etwa in einer Synode oder auf einem Colloquium öffentlich vorgetragen worden war, sollte in's Einzelne eingegangen werden. Auf das versammelte große Publikum wurde ein mächtiger Eindruck erwartet, indem man bei der Disputation mit dem Gegner alsbald griechische und hebräische Fremdworte ausschleuderte. Darum beginnt der Confutator die Disputation mit dem Ausruf, der nunmehr gleich auf der Rückseite des Erratum von De trinitatis erroribus angebracht ist: Trinitas, τρίας, שׁלשׁ. Haec est fides catholica, ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur. Nach diesen pathetisch vorangestellten Worten des Athanasianum folgen die Anmerkungen zum Text der Confutatio, d. h. zu den in der Conf. vorkommenden Worten proprie, Augustinus, verbis servire, omnibus caet. caet. Diese vielfach ungeschickte und nachläßige oder doch mindestens gleichgültige Behandlung des Schriftwerkes legt die Vermuthung nahe, daß die Confutatio in dem vorliegenden Pariser Exemplar, nicht vom Vf. selber niedergeschrieben, sondern einem Schreiber in die Feder dictirt worden ist [1]). Es kann uns daher nicht Wunder nehmen, daß ihre Schriftzüge mit denen Oecolampads, Capito's, Butzers, Calvins, Beza's nicht übereinstimmen.

Es gab in den 30er Jahren des XVI. Jahrhunderts niemand, der es wagen wollte, Servets Buch De trinitatis erroribus

1) Ob dies Conrad Hubert, Butzers gewöhnlicher Schreiber, war, muß ich Kundigeren überlassen, aus der Handschrift zu entscheiden.

öffentlich zu confutiren [1]). Oecolampad und Butzer mochten vor anderen dazu geeignet erscheinen. Allein Oecolampad weist diese Mühe von sich ab. Er schützt seinen Commentar zum Hiob vor, an dem er gerade arbeitete, und sagt, daß er diese Aufgabe solchen überlassen müsse, die mehr Muße haben und besser in dergleichen geübt seien. Das schreibt er an Butzer am 18. Juli 1531 [2]), um ihm zu verstehen zu geben, daß er ihn, den Butzer, dazu für geschickter halte, als sich selbst. Und in der That wird von Oecolampad nie eine andere Widerlegungsschrift gegen Servet angeführt, als jene zwei bekannten Episteln, die Theodor Bibliander 1536 im Druck herausgegeben hat [3]). Von Butzer hingegen gibt es drei Zeugnisse, die ihm ausdrücklich eine Confutatio Servets [4]) zuschreiben.

Das erste Zeugnis datirt vom 19. Februar 1532 [5]). Gervon Sailer, der berühmte Augsburger Arzt, schreibt an Butzer: „Ich sage Dir Dank, daß Du mir das Buch über die Dreieinigkeit zugesandt hast: denn jene confutatio gefällt mir ganz außerordentlich [6]). Aus dem Zusammenhang des Briefes erhellt, daß Gervon den Butzer um Servets auch in Augsburg viel besprochene Schrift gebeten hatte [7]). Auch hat

---

1) Sed quia nemo nostrum nominatim correptus est, nec videmus adhuc multum eos (nämlich Servet und Schwenkfeld) nostro nomini officere, silemus omnes (in Butzers Circular vom 1. April 1532. — Archiv d. Straßb. protest. Seminars B. Vol. IX: Diverses rel. à l'histoire de la réform. à Strasbourg).

2) Epp. Zwinglii et Oecolampadii ed. 1536 L. IV, fol. 187 a.

3) Als besondere Schrift angeführt in Conradi Gessneri Partitiones theolog., wo wir lesen Contra Michaelem Servetum Hispanum, qui de Trinitatis erroribus libros 7. edidit Jo. Oecolampadii Ep. 1 et 2. (fol. 109 a).

4) Schon im ersten Briefe an Servet vom Juli 1531 spricht Butzer den Entschluß aus: Paratus verum sum . . . tibi fuse et singulis meas rationes ostendere, ob quas tecum non facio.

5) Straßb. Archiv. M. S. Thom.

6) Ago tibi gratias pro libello de Trinitate ad me misso: mirabiliter enim placet ea confutatio.

7) In Straßburg war sie ja zuerst feilgeboten worden.

Butzer nie eine eigene Schrift De trinitate geschrieben. Es ist also die Widerlegung einer Schrift De trinitate, welche dem Geryon so wohl gefällt. Nach der Art, wie beide erwähnt werden, sieht es gerade aus, als ob beides nur Ein Ganzes bildete: Servets Schrift De trinitate und Butzers Confutatio dieser Schrift. Das paßt nun ganz vortrefflich auf das eben beschriebene Pariser Exemplar.

Das zweite Zeugnis ist noch directer. Butzer selbst schreibt an Servet am 8. Juli 1532 [1]): Confutavi tua, ut coram Domino me posse et debere persuasus sum. Ea licet refutet, qui potest et vult. [2]) Demnach gesteht Butzer dem Servet zu, daß er, Butzer, es ist, welcher eine Confutatio gegen Servets Buch De trinitatis erroribus geschrieben hat.

Das dritte Zeugnis ist ein indirectes. In seinem Rundschreiben vom 1. April 1532, nachdem er Servets beide Schriften De Trinitate und die eine des Joh. Campanus erwähnt hat, wirft Butzer allen Empfängern des Rundschreibens vor, daß sie den Servet nicht confutirt haben. Das sei wol geschehen, weil Servet keinen von ihnen namentlich angegriffen habe. So brennt denn unser Eifer immer nicht für Christum, sondern vielmehr für uns selbst, die wir doch scheinen wollen, Christi Sache zu führen. Sonst würden wir, sagt Butzer, doch nicht weniger gestreng und eifrig sein, wenn Christi Lehre in den andern, ja in allen übrigen angegriffen wird, als in uns selbst direct [3]). Durfte Butzer anderen so scharfe Vorwürfe machen, wenn es doch bekannt war, daß er auch selber es nicht gewagt hatte, der Aufforderung Oecolampads nachzukommen und eine Confutatio Servets zu schreiben? Nein, der Vorwurf dessen, was die anderen

---

1) Bei Röhrich, Reformation des Elsasses, Straßb. 1832, Bd. II, S. 272, Beil. V zu S. 83.

2) Dann führt er gleichsam sein Motto an: Justus sua fide, non aliena vivit. Denselben Grundsatz, den auch die Confutatio am Schluß einzuschärfen sich angelegen sein läßt.

3) Non igitur semper pro Christo ipso, sed potius pro nobis, qui agere causam Christi videri volumus, zelus noster ardet. Alioqui non minus severi essemus et ardentes, quum Christi doctrina in aliis aut omnibus quam cum incessitur in nobis privatim.

versäumt haben, kommt einem directen Hinweis gleich auf seine den anderen bekannte Confutatio [1]).

Was nun die inneren Gründe betrifft, so spricht in der uns vorliegenden Confutatio nichts gegen Butzer. Die dogmatischen Anschauungen nicht, die sind durchaus im Sinne Butzers gehalten [2]). Aber auch der persönliche Standpunkt nicht. Die Sicherung des allgemeinen Kirchenfriedens, der Schutz der evangelischen Freiheit gegen die Ketzer [3]), die Betonung des Geistes gegen den Buchstaben: das sind echt Butzer'sche Motive. Daß er dem Servet eine impietas vorwirft, ein temere Handeln, calumnias et blasphemias; daß er ihn hic haereticus, novator iste, miser iste novator, impie contentiosus nennt; daß er von seinem Buche sagt: sunt in eo confusa omnia und von jedem Gesinnungsgenossen erwartet: hoc dogma et totum hunc librum mecum graviter execrabitur, dennoch aber zugesteht: insunt in eo quaedam recta: das alles stimmt völlig zu Butzers Art und damaliger Stellung.

Die Annahme, daß Butzer der Verfasser der uns vorliegenden Confutatio sei, gewinnt endlich noch durch einen besonderen Umstand an Wahrscheinlichkeit. Das ist die Art, wie in dieser Confutatio Servets Buch de trinitatis erroribus citirt wird. Die Citate lauten nämlich nicht nach Büchern oder Seiten sondern nach Buchstaben und arabischen Zahlen. So wird verwiesen in ipsius libro auf C. 5 u. 6. E. 4, F. 1, K. 8, L. 5, A. l. t. 2, J. 4 t, M. 4, H. 3, L. 2 t, N. 8, A. 2, K. 1 u. 2. Es ist die Notheintheilung

---

1) Das Rundschreiben Butzers circulirte nur in einem engen Kreise und auch Butzers Confutatio wurde nie gedruckt. Deshalb zeugt keineswegs gegen Butzers Autorschaft die Aeußerung des Ulmer Doctor Martin Frecht an Capito: Utinam tu vel Bucerus publico scripto impietates Serveto' confutasses, ut audio tamen prolectionibus vestris illas vos convulsisse (25. Nov. 1538).

2) S. unten.

3) propter ecclesiae tranquillitatem tuendam, tum ut christianam libertatem haereticis minime prodamus.

des unpaginirten Stoffes nach halben Druckbogen (à 8 Seiten) [1]). Wer aber durfte die Correcturbogen einsehen? Sicher nur drei Männer [2]): Oecolampad, Capito und Butzer. Nun stimmt die gesamte Anschauung des linden, dem Servet eng befreundeten Capito mit der Anschauung dieser immerhin scharfen Confutatio ganz und gar nicht überein. Oecolampad aber weist, wie wir sahen, die Verfertigung einer solchen Confutatio bescheiden, doch entschieden von sich ab. Somit bleibt nur Butzer, der eine Confutatio mit so eigentümlichen Citaten Servets verfaßt haben könnte.

Zuletzt erwähnen wir noch, daß die Wortformen und Orthographie der deutschen Worte, welche den Anmerkungen zu der Confutatio, die einen integrirenden Theil bilden, untermischt sind, mit dem Butzer'schen Deutsch, wie es sonst vorliegt, garwohl übereinstimmen; ohne daß wir entscheiden wollen, wie viel davon auf Rechnung der Orthographie des Schreibers zu setzen ist. So lesen wir dort not. 17: „wann man das ainig göttlich wesen ansicht als den **brunnen und ursprung**, von welchem das wort, gleich als von dem redenden, und der **gaist** oder athem, gleich als von dem **gaistenden ausflüst, nimpt** mans den vatter; not. 21: ain söliche warhafftige verainbarung; not. 8: wie man **aim** (= einem) **ain** arzney hereinbringt; not. 9: o wie tieff **bistu**, o Gott; unsere synn **gestellen** modum claritate objecti; unser vernunfft gestellt, daß wir auch **das minste werkle nitt** ergründen mögen; **wirt ainer ee** unsinnig, **dann wyzig**; not. 1: aigentlich, **rund und grad**, wie es an imselb; dem hertzen un**begriffelich**, noch **vyl** mehr dem mund unesprechelich; not. 13: **Wa vyl** hirten, übel **ghüt**; Secus in nobis. Da fellt es alles hin und her, zu und ab; man wirt sterker und schwecher. caet.

---

1) Hat man z. B. vor sich das Citat M. 4, so ist M = 12; 12 × 8 = 96. Die vierte Seite des zwölften Halbbogens, der mit p. 96 anfängt, ist also p. 99; oder hat man K. 8, so ist K = 10; 10 × 8 = 80; also K. 8 = p. 87 sq. u. s. f. In dieser Weise stimmen die Citate mit dem fertigen Druck.

2) qu'il n'a parlé qu'à ces trois là 23. Aug. 1553: Servet im Genfer Proceß: bei Trechsel, Bd. I, S. 304.

Aus allen diesen Gründen ist uns dreierlei gewiß: 1) daß Butzer eine Confutatio des Buches Servets De trinitatis erroribus geschrieben hat; 2) daß diese Confutatio aus dem Januar oder Februar 1532 datirt [1]), aber an ein von Servet empfangenes Manuscript ursprünglich sich anlehnt; 3) daß die am Schluß des Pariser Exemplars de trinitatis erroribus D² 2437 eingeschriebene Confutatio eben die von Butzer ist.

Ist nun aber die confutatio des Pariser Manuscripts die des Butzer, so ist das Pariser mit der Confutatio versehene Exemplar das des Arztes Geryon Sailer in Augsburg. Von ihm, dem Besitzer, datiren sich daher wahrscheinlich die Verse auf der ersten leeren Seite des Buches: „Lieber Läser, es ist mein Pitt, Hüt dich hie wol unn stos dich nitt; Laß dir dis buch nitt zwol gefallen, Wenig ist Hon'gs, gar vyl der Gallen." Desgleichen die beigefügte Notiz über Servets Dialogi de trinitate [2]) und deren Vorrede, die als Revocation des ersten Werkes formulirt war. Als Butzer das Exemplar mit seiner Confutatio dem Dr. Geryon übersandte, hatte das zweite Werk Servets die Presse noch nicht verlassen. Da nun unter dem 16. März 1532 die „Dialoge" als im Druck erschienen von Berthold Haller in Bern citirt werden, dieselben aber am 19. Februar 1532, als Sayler für die Confutatio dankte, noch nicht erschienen waren, so müssen die Servetianischen Dialoge zwischen dem 19. Februar und dem 16. März, also kurz vor Ostern 1532, erschienen sein d. h. wie die meisten Bücher damals, rechtzeitig, um auf der Ostermesse als Novität verhandelt zu werden.

Die Confutatio steht also gerade zwischen zwei antitrinitarischen Feuern. Aber sie steht auch gerade zwischen zwei entgegengesetzten Anschauungen Dr. Martin Butzers. Wir kennen eine Zeit, wo Butzer an Oecolampad und Capito den Michael Servet y Reves empfiehlt, wo er mit Servet in Correspondenz steht, wo er ihn

---

[1]) Jedenfalls vor dem 19. Febr. 1532, an dem Sayler Butzern schon für die empfangene Confutatio seinen Dank abstattet.

[2]) Michael Servetus anno uno post editum pestilens istud opus, aliud ejusdem generis edidit cum sequenti titulo caet.

nicht anders anredet denn als seinen im Herrn geliebten Sohn; wo er ihm alle seine Dienste bereitstellt. Wir kennen eine andere Zeit, wo er von dem Katheder öffentlich erklärt, daß, wenn Servet noch in Straßburg wäre, er ihn in Stücke zerreißen würde. Zwischen beide Perioden Butzers in die Mitte fällt die Confutatio. Es ist daher von Bedeutung, ihre Art und Weise näher kennen zu lernen.

Die Widerlegung des ersten Servetianischen Werkes geht davon aus, daß die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit „dem Herzen unbegriffelich, noch vyl mehr dem mund unesprechelich“ [1]) sei, und daß es daher in diesem Geheimnis keinen Ausdruck gäbe „aigentlich, rund und grad, wie es an i(h)m selb“. Nur damit wir über diese Dinge nicht völlig schweigen, hat man bestimmte fremde, uneigentliche Ausdrücke — zugelassen [2]). — Da uns nun aber alle eigentlichen Ausdrücke auf trinitarischem Gebiete im Stiche lassen [3]), so wird es „am sicherſten sein, die Ausdrücke zu gebrauchen, welche die heilige Schrift selbst erwähnt“ [4]). — Mit Annahme dieses Grundsatzes war die Nothwendigkeit der Revision des Trinitätsdogmas aus der Bibel anerkannt. Hätte Servets Schrift keine andere Folge gehabt, als diese eine, so wäre sie schon sehr erfolgreich gewesen.

„Judes“, fährt die Confutatio fort, „ist es doch nicht als gottlos zu erachten [5]), wenn wir, um den Schriftsinn auszudrücken, auch andere Worte anwenden. Denn wie überhaupt nicht den äußeren Dingen, so darf der Christ auch nicht den Worten dienen [6]). Die Worte müssen den Gedanken dienen. Ein Herr des Sabbats ist der Mensch, um dessenwillen der Sabbat gemacht ist Luk. 6. Matth. 12. Alles ist

---

[1]) est nempe ineffabile.

[2]) proinde vocabula quaedam aliunde mutuavimus, ne omnino nihil de his rebus diceremus.

[3]) quum ergo propria vocabula omnino nos destituant.

[4]) tutissimum quidem erit, his uti quae scriptura memorat.

[5]) impium tamen non erit.

[6]) Ut nempe nullis externis rebus, ita nec verbis servire Christianos oportet.

unser 1 Kor. 3." Echt evangelisch-freiheitliche Grundsätze; Butzers, des Geist-Mannes würdig, ein Schutz gegen Bibliolatrie und ein Bann gegen den Wort-Aberglauben: so lange diese Grundsätze nicht einen philosophischen Dogmatismus einleiten, oder die biblische Theologie unmöglich machen sollen.

„Wenn also", fährt Butzer fort, „**die Kirchenväter** in dieser Sache sich vieler Worte bedient haben, die zwar nicht in der Schrift begründet sind, wohl aber den geheimen Schriftsinn ausdrücken, so soll man sie deswegen durchaus nicht schelten [1]). Und nach ihrem Beispiel wird es auch uns, die wir allen alles werden sollen 1 Kor. 9, ebenfalls freistehen, uns derselben Worte auf die rechte Weise zu bedienen, auf daß die Ruhe der Kirche gewahrt und die christliche Freiheit nicht etwa an die Ketzer verrathen würde" [2]).

Dieser Butzer'sche Gedanke hatte schon bei Servets erstem Aufenthalt in Straßburg eine solche Macht auf das Gemüth des diplomatisch nicht unzugänglichen Spaniers ausgeübt, daß er dem allgemeinen Kirchenfrieden zuliebe und um nicht trinitarische Secten und Rotten in's Leben zu rufen, die Seiten aufgesucht, von welchen die patristischen Formeln einen Zusammenhang mit der Bibel darbieten. Also weder aus sachlicher Angemessenheit noch aus dem evangelischen Bewußtsein der Uebereinstimmung mit der Bibel, sondern aus diplomatischem Unionsinteresse [3]) will Butzers Confutatio Serveti die Ausdrücke: Trinität, Personen, Ausgänge u. s. w. beibehalten. Muß man doch sehen „wie man aim am besten ain arzney hereinbringt" [4]). Und

---

1) patres . . . nequaquam ita proscindendi sunt. — Es stimmt das durchaus mit Butzers erstem (?) Brief an Servet: Dixi, detestari me, quod vexes Patres in re tanta, tanto cum offendiculo, cum aut reipsa cum eis facis, aut nihil nisi hominem in Christo agnoscis.

2) propter ecclesiae tranquillitatem tuendam, tum, ut christianam libertatem haereticis minime prodamus.

3) In der I. Ep. an Servet sagt Butzer: Praeterea probare non possim, quod falso Lutheranos accusas caet.

4) Confutatio l. l.

dem wird das Lob der Bescheidenheit zutheil, das Lob der Bruderliebe und der Consequenz [1]), dem Mann, der um der Sache willen in den Worten nachgibt, geschweige, daß wir ein Recht hätten, einen solchen der Gottlosigkeit zu zeihen [2]). „Unsere Vernunfft gestellt, daß wir auch das minste Werkle nitt ergründen mögen", wie viel weniger werden wir, deren Auge die Klarheit der Erdensonne nicht ertragen kann [3]), die Natur und das Wesen Gottes ergründen können. Röm. 9. Eccles. 8. Hiob 38. Ein verborgener Gott! ‚O wie tieff bistu, Du Gott und Hailand Israelis'. — Kein Streit über Worte [4]). Zur Sache!" —

Nach dieser Einleitung und Grundlegung geht die Confutatio zuerst positiv vor und dann negativ. Im positiven Theile handelt der Verfasser erstens von der Trinität, und zweitens von der Fleischwerdung des Wortes Gottes. Ueber die Trinität stellt er vier Thesen auf.

1. „Niemand, der nur einigermaßen in der Schrift bewandert ist, leugnet, daß Gott uns darin geschildert wird als erhaben über alle Erkenntnis [5]); daß er aber gewissermaßen offenbar werde [6]), so weit er von uns erkannt werden kann." Diese These gab Servet zu, als sich von selbst ergebend.

2. „Gott wird geschildert als ewig und unsichtbar. Durch sein Wort habe er alles gegründet und regiere es, und in diesem Worte bestehe alles Ps. 33. Gen. 1. Hebr. 1. Joh. 1. Hier werden uns schon zwei vorgestellt: Gott und sein Wort." [7]) Servet fand das nicht logisch. Wenn ich sage: „Der König spricht, er richtet das aus durch sein Wort, sein Befehl regiert das Reich", so kann ich unmöglich schließen: also sind zwei Regierende da, 1) „der

---

1) etiam cum laude modestiae, charitatis et constantiae.
2) citra impietatis crimen.
3) Qui splendorem solis non fert in terris, quomodo solem ipsum intuebitur? sicut excellens sensibile sensum, ita excellens intelligibile intellectum destruit.
4) Vitandae logomachiae. Tit. 6. fructus expuuntur.
5) omni cognitione majorem.
6) cum pacto manifestari.
7) Hic jam duo nobis proponuntur: Deus et verbum ejus.

König“ und 2) „sein Befehl“. Das hieße, den Verstand, an den die Schrift sich wendet, erst verdrehen, um so zu verstehen. Wenn also mit den „zwei“ nicht Abstractionen, sondern Realitäten gemeint sind, leugnet das Servet; denn jeder Redende ist eins mit seinem Wort, geschweige Gott der Herr. Aber wie erklärt die Confutatio nun den Ausdruck „Wort?“ Wort, sagt sie, das heißt die Kraft, welche sich äußert in der Schöpfung und Regierung der Welt.“ [1]) — Ob der Gott, der sich durch die heilige Schrift nicht verhüllen wollte, sondern offenbaren, ob der eine sich in der Schöpfung und Regierung äußernde Gottes-Kraft „Wort“ genannt haben würde, das war dem unbefangenen spanischen Denker höchst zweifelhaft. Und wenn diese Kraft das Wort ist, welche Kraft oder was ist dann der **Geist?** Doch die Confutatio hat darauf eine Antwort. „Ferner“, sagt sie, „lesen wir viel von dem Geiste Gottes, der alles wirkt und vollbringt.“ — Doch fragt sich, worin besteht bei Gott der Unterschied zwischen dem Wirken, was der Geist thut, und dem Schaffen, was das Wort thut? Es ist ein ehrenvoller Zug in dieser Confutatio, lieber mit Servet unklar sein zu wollen, als sich mit der Scholastik von dem Sprachgebrauch der Bibel zu entfernen. „Dieser Geist wird auch nach der Erhöhung Christi als Beistand [2]) der Kirche und als Stellvertreter des Meisters [3]) gefeiert.“ Durchaus biblisch gedacht, auch voll und ganz von Servet anerkannt.

3. „Nun aber kann weder das Wort Gottes, durch welches alles geschaffen ist, noch auch jener Geist, der alles vollendet und die Kirche heiligt, etwas anderes sein als der wahrhaftige Gott.“ Servet war gewiß der letzte, der das geleugnet hätte. Und nur scheinbar gegen ihn gerichtet ist die Bemerkung, „das Lügen wider den heiligen Geist ist nicht nicht ein Lügen wider den Menschen“ Apg. 5. Wenn Servet sagt, der heilige Geist sei nur im Menschen

---

1) verbum ejus, hoc est, ejus prolata conditione et gubernatione rerum virtus. — Es erinnert uns lebhaft an Fausts mehr philosophische als exegetische Uebersetzungsproben: „Es sollte stehn: im Anfang war die Kraft.“

2) patronus.

3) vicarius magistri a Cyrillo dicitur.

— in Jesu und den Seinen — persönlich gegenwärtig, so ist er weit entfernt zu behaupten, ein Mensch sei der heilige Geist. „Ist es doch gottlos", stimmt Butzer bei, „in Gott etwas anderes zu denken, was nicht einzig und durchaus einfach wäre. [1]) In Gott ist ‚kain Stückwerk'." Dieser Satz ist so sehr von Servet anerkannt, daß er ihn schon in seinem ersten Baseler Glaubensbekenntnis darlegt und in der Schrift De trinitatis erroribus auf ihn zurückkommt als auf jenen einen Haupt- und Grundsatz, aus dem alles andere folgt.

Man sollte nun glauben, daß die Confutatio, von Wortspielen und Wortgezänken absehend, aus den drei obigen Thesen schließen würde: also gibt es keine Dreiheit in Gott, sondern nur eine Dreiheit der Offenbarungs-Formen; keine verschiedenen Personen in Gott, sondern nur verschiedene Seins-Arten; keine reale, sondern nur nur eine nominelle, ökonomische Trinität. Allein Butzers Diplomatie zieht andere Schlüsse wie seine Logik.

4. „Demnach ist die Substanz und das Wesen dieser drei eine und dieselbe. Da sie nun dennoch als drei uns vorgestellt [2]) werden, so ist es nöthig, daß wir eine „Dreyhait" bekennen. Da nun aber diese Dreiheit sich nicht beziehen kann auf die Substanz und die Natur, so haben die Kirchenväter, um sie irgendwie zu bezeichnen, sie eine Personen-Dreiheit genannt." — Es scheint hier die Wahl des Wortes Person als eine rein willkürliche, auf die man niemand verpflichten darf. „Mit Personen wollten sie bezeichnen, daß Gott sich in der Schrift zu erkennen gegeben habe in drei Angesichtern." — [3]) Ein höchst bedeutungsvolles Zugeständnis an Servet. [4]) Butzer

[1]) In deo siquidem impium est quicunque cogitare quod non sit unicum et simplicissimum.

[2]) Daß „Trinität" nur eine menschliche Vorstellung sei, der kein persönliches Sein in Gottes „realem" Wesen entspreche, wird Servet nicht müde, zu behaupten.

[3]) Hoc volentes significare, Deum se tribus seu faciebus et personis . . in scripturis cognoscendum exhibere.

[4]) Daß Servet die Angesichts-Dreieinigkeit in Gott annimmt, läßt sich aus vielen Stellen ersehen.

räumt ihm damit ein: 1) daß die ersten Kirchenväter das Wort Person [1]) im biblischen Sinne von Angesicht genommen haben; 2) daß es keine drei wirkliche Personen gebe in Gott, sondern nur drei Angesichter [2]); 3) daß Gott sich in Wirklichkeit nicht ändert [3]), sondern daß er nur für die Welt, der Offenbarung wegen, diese Angesichter angenommen habe. „Unter diesen drei Angesichtern", fährt Butzer fort, „ist aber nur ein relativer Unterschied [4]): Wann man das ainig göttlich Wesen ansicht als den Brunnen und **Ursprung** [5]), von welchem das Wort gleich als von dem Redenden, und der Geist oder Athem gleich als von dem Gaistenden ausflüst, nimpt mans den Vatter; die **Macht** aber dieses Gottes [6]), durch welche alles geschaffen ist und besteht, und die mit Gott selbst ihrer Substanz nach dasselbe ist [7]), nimpt man den Sohn; endlich die alles vollendende und wirkende **Kraft** [8]) nimpt man den heiligen Geist." Auch diese Ausführung rein modal gehalten, wie sie ist, möchte dem Servet weit näher stehen, als dem Pseudo-Athanasius und der Scholastik. „Demnach (!) haben die Väter nichts weniger beabsichtigt, als drei Götter aufzustellen oder die allereinfachste Einheit des Einen Gottes zu spalten." — Von den vornicäischen Vätern konnte das Servet eher zugeben, als von den späteren, die den Scholastikern vorschwebten. „Da nun die heilige Schrift mit einem durchaus sicheren und deutlichen (!) Unterschiede [9]) Gott, sein Wort und seinen Geist uns vorstellt — 1 Joh. 5. Röm. 11.

---

1) πρόσωπον. Persona deckt sich mit diesem griechischen Begriffe keineswegs.

2) „Das ainig ewig göttlich Wesen eröffnet sich uns mit dreyerlay Ansechen."

3) Secus in nobis: aliud robur juventutis, aliud senectutis. Sed deus non mutatur.

4) inter quas [personas] tamen non nisi secundum relativa distinctio sit.

5) respectu originis.

6) virtutem vero hujus dei.

7) cum ipso deo substantia idem esse.

8) vim vero omnium perfectricem et actricem.

9) omnino certa et luculenta distinctione.

— Gen. 1. 2 Kor. ult. — Matth. 3 [1]). Matth. 28. Tit. 3 — so mußt Du gestehen, daß es dreie sind, wie Du nun die dreie auch nennen magst. [2]) Denn an mehr als einer Stelle wird von Gott besonders [3]) ausgesagt, daß er spreche und seinen Geist mittheile. Durch das Wort hinwiederum wird alles geschaffen, durch das Wort werden den Vätern die Verheißungen gegeben, durch das Wort wird das Gesetz gestellt, durch das Wort führt Gott Israel, und das Wort endlich ist Fleisch geworden. Der heilige Geist hingegen wird überall als der Lebenbringer, der Vollender der Dinge, der Anreger, der Stellvertreter Christi, der Beistand der Kirche gefeiert [4]). Es ist also ohne eigene Gottlosigkeit nicht möglich, daß jemand die Väter der Gottlosigkeit zeihe. [5]) Denn überall bezeugen sie auf's angelegentlichste, daß die Substanz Gottes eine und dieselbe und untheilbare sei. Daß sie aber die drei als Personen bezeichnet haben, geschahe nicht, weil sie wirklich Personen wären, sondern um nicht ganz zu schweigen [6]), indem sie nur das ausdrücken wollten, daß der Vater nicht der Sohn noch der heilige Geist, noch der Sohn der Vater oder der heilige Geist, noch der heilige Geist der Vater oder der Sohn ist, obwol diese drei ein und derselbe Gott sind." [7]) Bis hieher sieht die Butzer'sche Schrift weit weniger als eine Confutatio des Spaniers aus, denn als ein Facit aus Servets biblischer Theologie. Wäre die Trinitätslehre, wie sie 1532 in der Confutatio uns vorliegt, 1528 die allgemein recipirte kirchliche Trinitätslehre gewesen, Servets Schrift über die Irrtümer in der Dreieinigkeitslehre wäre überflüßig, der an seinen antitrinitarischen Schriften angezündete

1) pater in voce, filius in carne, spiritus sanctus in columba.
2) tres esse, quicquid hos dixeris, necesse est.
3) distincte.
4) Es ist klar, daß, so schriftgemäß diese Darlegung ist, sie doch keineswegs irgend wie haltbare Sondereigentümlichkeit dreier verschiedener „Personen" constituirt.
5) Non est ergo quod patres impietatis ullius quisquam sine impietate notet.
6) ut Augustinus testatur li. de trin. 9 c. lib. 5.
7) quamquam pater haec ipsa essentia divina est, quae filius est et spiritus sanctus, sed non illa persona.

Scheiterhaufen nach den Gesetzen unaufführbar gewesen. Auch sieht Butzer in Servets Schrift De trinitatis erroribus nirgend eine Beleidigung Gottes, Christi oder des Geistes, sondern was er angegriffen glaubt durch Servet, das ist „die Ehre der Kirchenväter!" Und seitdem Joh. Campanus contra totum post apostolos mundum geschrieben, seitdem Servet im Namen der Bibel und der Vernunft die Revision aller scholastisch überkommenen Dogmen, also auch der Trinitätslehre, gefordert hatte, seitdem war in Nord und Süd und Ost und West der evangelischen Christenheit „Continuität mit der alten Kirche" die Parole geworden.

Der zweite Abschnitt im positiven Theile der Confutatio handelt von der Fleischwerdung des Wortes Gottes. Die Einleitung scheint wieder viel mehr für als gegen Servet zu sprechen: „Das eben Gesagte über die Dreiheit der Personen und über die allereinfachste Einheit des Einen Gottes mag den Nichtstreitsüchtigen genügen, daß sie hier keine verwegenen Neuerungen versuchen oder gar jene allerheiligsten Greise" (die geliebten Kirchenväter) „von der Brücke werfen" [1]). Denn entweder muß man leugnen, daß Gott Gott sei, d. h. auf allereinfachste Weise einer, oder man muß auch bekennen, daß das Wort (durch welches alles geschaffen, in dem das Leben ist, das einen jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, in dem alle Dinge bestehen), daß dies Wort seiner Natur und Substanz nach Gott ist und eins mit dem Vater." Bekanntlich hat das Servet nie geleugnet. Nunmehr geht Butzer zu den drei neuen Thesen über. I. „Schon Johannes verkündigt, daß das Wort Fleisch geworden sei, nicht bloß daß durch das Wort in der Maria Fleisch gebildet worden sei, wie jener spanische Neuerer gottlos genug geschrieben hat" [2]). Butzer denkt hier an die allererste Phase der Servet'schen Lehre, die wir als die Toulouser bezeichnen können. Denn schon unter den Besprechungen mit Oecolampad,

1) ne quid temere hic novent, aut sanctissimos illos senes de ponte dejiciant.

2) non vero tantum carnem verbo in Maria fictam: quod Hispanus ille novator impie scripsit.

Butzer und Capito hatte sich Servets System in diesem Punkte wesentlich modificirt [1]). Doch hören wir Butzers Beweis: „Das Wort nahm den Saamen Abrahams an sich, nicht nahm es Engel an (Hebr. 2, 16.) Diese Annahme, Einfleischung oder Vereinigung [2]) des Fleisches mit dem Worte ist unaussprechlich. Ja es ist „ain söliche wahrhafftige Verainbarung", daß alle Eigentümlichkeiten Gottes, d. h. alles was Gott durchaus allein eignet [3]), auf unseren Herrn Jesum Christum übertragen werden." Hier wird nun die ganze Lehre von der communicatio idiomatum, als ob sie biblisch wäre, wieder eingeschmuggelt, und dann fortgefahren: „Also wird ein und derselbe als Gott und als Mensch dargestellt, nicht als Gott etwa, wie andere Heilige und Fürsten als Götter angeredet werden [4]), sondern als ein solcher, durch den alle Dinge geschaffen und lebendig gemacht worden sind." Dabei gibt Butzer in der Anmerkung zu, daß nur der Mensch dem Leiden unterworfen war [5]).

III. „Dennoch bleiben jene die göttliche und die menschliche Natur unvermischt: denn die göttliche Natur kann nicht verändert werden (Num. 23)." Allein bei allem Anschluß an die hergebrachten orthodoxen Glaubensformeln will die Confutatio doch gerecht sein und auch an Servet anerkennen, was bei ihm biblisch ist. Darum fährt sie fort: „Indes ist das doch wahr, daß viele ausgezeichnete Lobsprüche in der Schrift, wie [6]) daß er der erstgeborene Sohn Gottes, der König der Ewigkeiten und der Leiter aller Dinge und der fürsprechende Richter [7]), Mittler und

1) Wie Servet mit seinen Dialogen Butzern noch näher rückte, anderwärts. — Uebrigens ist diese Polemik ein neuer Beweis, daß Butzer Verfasser der Confutatio ist. — Jene erste Lehrphrase Servets, auf welche die Confutatio hier rücksichtigt, war ja außer dem seligen Oecolampad nur Butzern und Capito bekannt.

2) Non ut Manicheus aut Apollinaris.

3) hoc est propriissimae proprietates.

4) Diese Exemption und Einzigartigkeit Christi als des Königs im Gottesreich hält Servet schon in seiner Toulouser Periode fest.

5) homo tantum passioni subjacuit.

6) qui est super omnes etiam homo.

7) judicem intercessorem.

Rathsherr [1]) sei, diesem unserem Herrn Jesu Christo gerade als Menschen zuertheilt werden [2]); ohne Zweifel damit jene Lobsprüche uns irgendwie [3]) die unermeßliche und unausdenkliche Güte eines Gottes empfehlen, der unsere elende und allen Uebeln ausgesetzte Natur zu einer solchen Würde und zu einer so unerklärlichen Genossenschaft seiner Gottheit erhoben hat [4])."

Butzer zeigte hier der Kirchenlehre den neuen Weg, den zuerst Servet eingeschlagen und der dann auch von anderen gegangen worden ist. Michael nahm gern von dieser Annäherung Notiz. „Einige von den Orthodoxen", sagt er gleich darauf in seinen Dialogen, „sind schon jetzt so in die Enge getrieben, daß sie glauben und bekennen, dieser Mensch sei Gottes Sohn [5])." Indes Servet verheimlicht sich doch nicht die immer noch zwischen ihm und Butzer befindliche Kluft. „Allein", fährt Servet fort, „sie glauben das nicht etwa, weil dieser Mensch selber aus Gott geboren sei, sondern durch einen gewissen Tropus, weil der andere Sohn sich diesem Sohn, daß ich so sage, eingemenscht hat, gerade so wie durch die von einigen ausgedachte Einbrotung das Brod der Leib Christi genannt wird." [6]) Und in der That, „Christus, der von Gott Erwählte, war vermöge seiner reinen Menschennatur ohne andere Zuthat fähig, Gottes eingeborner Sohn zu werden": es ist unmöglich, daß man diesen biblisch-psychologisch so übermächtigen Satz mit Servet ohne Klausel und Einschränkung

---

1) mediatorem et senatorem.

2) multa eximia elogia . . . huic domino nostro Jesu Christo ut homini in scripturis tribui.

3) utcunque.

4) qui nostram miseram et omnibus malis obnoxiam naturam in tantam dignitatem et inexplicabile adeo suae divinitatis consortium evexerit.

5) Aliqui jam coacti, dicunt se credere, hunc hominem esse filium Dei (Dialog, ed. 1532 fol. 10^{b} sq.).

6) Non quia ipse sit ex Deo natus, sed per tropum quendam, quia filius alter est huic hominitus (sic!), haud secus quam per excogitatam a quibusdam inpanationem panis dicitur corpus Christi (l. l.).

anerkennt, ohne daß zugleich eine Bewegung sich geltend macht auf der ganzen Linie der trinitarischen Begriffe und eine Rückwirkung auf „die Personenwelt" im Himmel.

Indes wir sahen oben, an die drei Personen im scholastischen Volkssinne glaubte auch Butzer nicht [1]). Seine Schützlinge aber sind jene heiligen Greise, die Kirchenväter. Das ist seine stete diplomatische Sorge, daß denen nur kein Leids geschieht. „Obwol nun, sagt er, dem **Menschen** Jesus in der Bibel so hohe Gottheits-Prädikate gegeben werden, so sind doch die Kirchenväter keineswegs der Gottlosigkeit zu zeihen, weil sie die meisten dieser Lobeserhebungen zu Eigentümlichkeiten der göttlichen Natur in Christo machen [2]). Denn sie haben dabei keine andere Absicht gehabt, als den Ursprung zu bezeichnen, aus dem Christus diese Ehrentitel empfangen hat. Zugleich wollten sie den Irrtümern entgegentreten, als ob in unserem Herrn nichts als Fleisch wäre, oder eine Gottheit, die einen Anfang genommen hätte. Denn wie jene Ehrenprädikate behaupten und erweisen, daß unser Herr wahrer Gott ist, zu dem auch wir, wenngleich durch Vermittelung seines Fleisches, im Glauben aufsteigen müssen [3]), so haben auch jene Väter einerseits nichts geredet wider den Brauch der heiligen Schrift [4]). Und wir andererseits handeln fromm, wenn wir dieselben Gottheitsprädikate dem Menschen Jesus zuschreiben, um damit zu gestehen, daß sowol sein Fleisch wie sein Blut wahrhaft lebenbringend sind [5]), und daß wir zu Gott nur durch diese kommen können". Diese Beziehung der Trinitätslehre zum heiligen Abendmahl, dem zweiten Cardinalpunkt des Reformationszeitalters, war dem

---

1) S. alle Erklärungen, die er von Person gibt in der Confutatio, in seinen Briefen und sonst.

2) patres tamen haud quaquam impietatis arguendi sunt, quod horum elogiorum pleraque divinae in Christo naturae propria facere videntur.

3) licet per mediatricem carnem ejus fide ascendere oportet.

4) ita illi nihil praeter morem scripturae loquuti sunt.

5) Et nos pie faciemus, cum ista quidem homini Jesu tribuimus, quo illud fateamur, quod et caro et sanguis ejus vere vivifica sunt.

Servet neu; aber, wie jede praktische Beziehung der Dogmen höchst willkommen. Er ließ sich das nicht zweimal sagen. Auch hat er die Abendmahlslehre sofort, wie seine zweite Schrift [1]) zeigen wird, in seine trinitarischen Forschungen aufgenommen. Ueberhaupt hat dieses Drängen Butzers auf das Zugeständnis einer göttlichen Lebenskraft des Fleisches Christi auf Grund von Joh. 6 ganz wesentlich beigetragen, jenen neuen Lehrtypus in Servet auszugestalten, den wir als seine dritte Lehrphase in den Dialogen begrüßen [2]).

„Bei dieser Lehre aber von der göttlichen Menschheit Christi nach Geist und nach Leib muß man doch immer eingestehen, daß dies unserm Herrn nur deshalb zukomme, weil er in der Wahrheit und der Substanz nach ein und derselbe Gott ist mit dem Vater und dem heiligen Geist, indem ‚das Wort' jenes Fleisch und Blut angenommen hat, oder vielmehr (um mit Johannes [3]) die Sache vollständiger auszudrücken) indem das Wort Fleisch geworden ist. So viel von der Fleischwerdung des Wortes."

Damit schließt der erste, positive Theil der Confutatio. Während nun aber dieser Theil fast mehr einer Empfehlung Servets gleicht, als einer Widerlegung, geht Butzer im zweiten, **polemischen Theile** dem Spanier gar scharf zu Leibe [4]). Er wirft ihm Verleumdungen und Lästerungen der Kirchenväter vor [5]); leugnet, daß sie irgendwo das behauptet hätten, was Servet ihnen zuschreibt. „Deshalb verleumdet dieser Ketzer auf gottlose Weise die Kirche Gottes." „Alle Gründe des Gegners laufen

---

1) Dialogorum II de trinitate c. Tractatu de justicia regni Dei 1532.

2) Den Beweis anderswo.

3) Das Zurückgreifen der Confutatio in den zu erklärenden Prolog war eigentlich nichts als eine Rückkehr zum unerklärten Geheimnis.

4) Schon in seiner ersten Ep. an Servet hatte Butzer den Wunsch ausgesprochen, Michael möchte in Straßburg bleiben, quo adverbum omnia tua excutere tibi possim.

5) quas calumnias et blasphemias hoc uno rejicio: apud nullum vel veterum vel recentium theologorum ad hunc modum de hac re verba fuerunt, id probabit lectio eorum.

darauf hinaus: nichts darf angenommen werden, was weder durch die **Schrift** noch durch die **Vernunft** bestätigt wird [1]); alles was die Väter von der Perſonendreiheit geſchrieben haben und die Kirche davon glaubt, beſteht weder vor der Schrift noch vor der Vernunft. Folglich darf es nicht angenommen werden." Butzer leugnet den Oberſatz nicht. Iſt er doch Proteſtant und Freund Luthers. Allein den Unterſatz leugnet er: Warum? „Denn", ſagt er, „alles über die Dreiheit der Perſonen, was die Väter gelehrt haben und die **Kirche** glaubt, das ſehen ſie und wir als ganz dasſelbe an, mit dem was die **Schrift** uns überliefert und wollen wir es über die Schriftgrenzen hin nicht ausdehnen" [2]). Hiebei begeht die Confutatio eine Unehrlichkeit: ſie redet, als ob Servet in Bauſch und Bogen alle Kirchenväter verdammte, während er vor Oecolampad, Butzer, Capito nur zu gern Tertullian, Irenäus und, wen er ſonſt für bibliſche Theologen hält, citirte.

Butzer will ferner nicht anerkennen (was jeder Kenner der Patriſtik weiß), wie wenig die nachnicäniſchen Väter [3]) mit ihren Trinitätsſpeculationen die Schriftgrenze reſpectirt haben.

Im Folgenden wirft die Confutatio dem Servet vor, er leugne, daß „Wort" und „heiliger Geiſt" Ausdrücke der [göttl-

---

1) Omnes adversarii rationes contra nos hac summatur: nihil debet statui quod nec scriptura nec ratione firmari potest. — Es iſt das ganz Luthers Satz vom Reichstag zu Worms.

2) Ganz ähnlich Melanchthon. Alle Väter aller Zeiten ſtimmen in allen Hauptſachen mit der Bibel überein. Dieſe Berufung auf den perpetuus et irrefragabilis consensus sanctorum omnium temporum geht durch alle Lehrſtücke der ſpäteren Ausgaben ſeiner Loci. Die Abweichung dieſer Tradition von der Bibel iſt ihm undenkbar geworden. In dieſem guten Glauben definirt er getroſt: Tantum hic populus est Ecclesia, qui hunc librum amplectitur, audit, discit et retinet propriam ejus sententiam (ed. 1549. Berol. 1856, p. 85).

3) Butzer macht zwiſchen den vor- und nach-nicäniſchen Vätern gar keinen Unterſchied mehr: Haec jam (scriptura) deum, dei verbum et ecclesiae paracletum trino numero commendat: naturae simul et substantiae simplicissimam unitatem testatur: utrumque igitur **et patres et nos** agnoscimus atque praedicamus: Confutatio.

lichen] Natur seien; es seien nach ihm Ausdrücke von bloßen Handlungen (von Reden und Hauchen), die da einen Anfang hätten und ein Ende" [1]). Dieser Vorwurf ist gerecht. Er wird im Folgenden weiter begründet. Ein Hauptgedanke Butzers ist dabei der: „In Gott ist alles ewig, unveränderlich."

„Obwol also die Dinge in der Zeit geschaffen sind und Gottes Kraft erfahren, so darf man doch in Gott nichts von einem Wechsel denken. Deswegen müssen alle Werke und Erscheinungen Gottes uns dahin führen, daß wir den einen, unveränderlichen und ewigen Gott erkennen. Jeder Fromme und in der Schrift geschulte Forscher wird deshalb einen Abscheu empfinden vor Behauptungen wie diese: das Wort Gottes, durch welches alle Dinge geschaffen und getragen werden und der Geist Gottes, der alles vollendet und durchführt, hätten angefangen und aufgehört [2]); oder daß das Wort jetzt nichts anderes sei als das Fleisch Christi (ward zu Fleisch), der Geist jetzt nichts anderes als jener Hauch, der am Pfingsttage über die Apostel kam, wie die Gotteslästerungen jenes Spaniers lauten."

Weiter sagt Butzer: „Wir wollen den von Servet als unbiblisch angegriffenen Satz ‚das Wort ist mit dem Fleisch vereinigt worden' unserentheils nicht festhalten; aber nie werden wir zugeben, daß der Satz gottlos sei oder wider den Sinn der heiligen Schrift. Denn nicht sagt Johannes: aus dem Worte ist nun das Fleisch geworden [3]), wie der Gegner auslegt, sondern das Wort selber, durch welches alle Dinge geschaffen sind und noch bestehen, ist Fleisch geworden; und in diesem Sinne sagt Christus, daß er das Leben spende, welches er von ihm selber habe, und Paulus: Gott versöhnte die Welt mit ihm selber. Also hörte das Wort keineswegs auf, sondern im Worte besteht der Mensch

---

1) pernegat autem vel verbum vel spiritum sanctum naturae vocabula, sed actionum dumtaxat quae et coeperint et desierint.

2) vel coepisse vel desiisse. — Damit stimmt, was er in der ersten Ep. an Servet schreibt: Indicavi tibi nuper, mihi horrendum sonare, dicere . . . Verbum desiit.

3) verbo facta caro est, quae est expositio adversarii.

Jesus Christus[1]). Diese Lehre, daß das Wort Gottes in Christo nicht erstirbt, sondern Christus aus dem Worte Gottes lebt und mit dem Worte Gottes sich speist, ist so unzweifelhaft biblisch, und christologisch so wichtig, daß Servet in seinen Dialogen[2]) nicht umhin konnte, seine willkürliche Auslegung „das Wort hörte im Fleische und mit dem Fleische auf" fallen zu lassen. „Johannes aber sagt", fährt Butzer fort, „‚das Wort war[3]) bei Gott' und nicht ‚das Wort ist bei Gott', weil sein Evangelium besonders gegen die gerichtet ist, welche leugnen, daß Christus schon unser Gott war, ehe er von der Maria geboren wurde. Der Apostel will zeigen, daß das Sein des Wortes und Christi schon vom Anfang her datire[4]). Wahrlich, wer nicht aus Gottlosigkeit streitsüchtig[5]) ist, der wird aus diesem ‚das Wort war' nicht herleiten wollen, daß es also ‚nicht mehr ist'. Wenn in dem Worte das Leben war und dies Leben immer noch währt, wie auch das Licht, wie können wir da sagen, das ‚war' schlösse das ‚schon nicht mehr sein' in sich? Da doch noch immer allerlei Dinge geschehen[6]); ohne das Wort aber nichts geschieht, so ist auch das Wort immerdar."

Den Spruch „durch ihn sind alle Dinge gemacht"[7]) erklärt Servet: „Alle Dinge sind durch die Kraft gemacht, welche von Gott dem Menschen Christus mitgetheilt worden ist." „Dem stellen wir entgegen", sagt Butzer: „Entweder auch uns kommt diese Kraft zu, oder nicht. Kommt sie auch uns zu[8]), die

---

1) haudquaquam igitur desiit verbum. Sed in verbo subsistit homo Jesus Christus.

2) Ja eigentlich schon in seiner zweiten Lehrphase, wie sie in den letzten Büchern seines Erstlingswerkes uns vorliegt.

3) Wir wissen auch aus der Correspondenz mit Oecolampad und Butzer, welch ein Gewicht Servet auf das erat legte, als Präteritum.

4) ut ostenderet, esse verbi et Christi jam inde ab initio existere.

5) impie contentiosus.

6) quia semper res fiunt.

7) Schon in der I. Ep. an Servet schreibt Butzer: Scriptura, quae huc monet, est: per ipsum sunt facta omnia.

8) Si fateamur igitur hoc elogii competere nobis quoque caet.

wir in Gott leben, weben und sind; die der himmlische Vater, so wir glauben, mit der Kraft aus der Höhe bekleiden will; die wir nicht mehr leben, sondern Christus lebt in uns; und der Vater und der Sohn wohnen in uns: kommt jene Kraft, sage ich, auch uns zu, dann widersprechen wir dem heiligen Geist, der Joh. 1, Eph., Kol. Hebr. 1 mit diesem Lobspruch beweisen wollte, daß Christus alles, was irgendwo ist, übertreffe, und Gott selber sei [1]). Kommt uns aber jene Kraft nicht zu, noch auch den Heiligen oder den Engeln, noch sonst jemand anderem [2]), so folgt, was die Kirche des Geistes glaubt [3]), daß, da diese Kraft Gott selber ist, das Wort Gottes die ewige Kraft Gottes sei und die fleischgewordene Weisheit, und daß also zwei Naturen in Einer Hypostase auf unaussprechliche Weise vereint sind." Daß Butzer diesen alt-orthodoxen Glauben hier den Glauben der Kirche des Geistes [4]) nennt, das war auf Gewinnung Servets und der andern täuferischen Geistesmänner berechnet, und geschickt angelegt. Aus 1 Joh. 2 und Kol. 1 schließt Butzer weiter, daß Christus allen Dingen, auch den Engeln vorangegangen sei, und kommt wieder auf die beliebte Lehre von dem Austausch der Eigentümlichkeiten zurück [5]). Zuletzt spottet er noch über Servets Auffassung von σὰρξ ἐγένετο Joh. 1, 14 gleich: „ist Fleisch, bis zur Auferstehung, gewesen", was gegen das Griechische streite [6]).

Der Schluß der Confutatio ist bedeutsam: „So sage ich

---

1) Der Beweis ist nicht zutreffend, da der Maßunterschied die Unübertrefflichkeit Jesu keineswegs ausschließt.

2) Nam haec virtus cum sit ipse deus (loquor autem de deo natura) et est in Christo altiori modo (!) quam in ullis unquam angelis aut hominibus fuerit vel esse possit.

3) quod ecclesia spiritus credidit. Auch diese Geisteskirche war ein Lieblingsbegriff Butzers.

4) Wie sehr Butzer immer auf den Gaischt dringt, kennt man zur Genüge aus Luthers Kritik.

5) ut quae divinitatis propriissima sunt et omnibus creaturis incommunicabilia idiomata Christo homini proprie tribuantur.

6) id quam absurde dicat, omnibus graece scientibus et scripturam vel mediocriter tenentibus, abunde manifestum est.

denn diesem Manne Lebewohl“ [1]), schreibt derselbe Butzer, der so lange mit Servet persönlich verkehrt hatte, „nachdem ich ein Zeugnis abgelegt habe für meinen Glauben, und die Schriftstellen und Gründe beigebracht, auf welche sich mein Glaube stützt [2]), nunmehr biete ich sie gern jedwedem Urtheil dar [3]). Denn der Gerechte soll seines Glaubens leben, nicht eines fremden Glaubens. Ich ermahne aber im Herrn, daß jedermann aufrichtig, als im Angesichte Gottes von sich ablege sowol Eigendünkel [4]) als auch Neuerungskitzel, daß er alles prüfe und richte, vor allem aber den heiligen Geist, den Erforscher der Tiefen der Gottheit anrufe, indem er die Sprachweise und Eigentümlichkeiten der Schrift fleißig beobachtet [5]). Wer das thut, der, das bin ich gewiß, wird das Servet'sche Dogma und das ganze Servet'sche Buch mit mir höchlichst verabscheuen [6]). Denn obwol in ihm einiges richtig ist [7]), so wird doch alles dazu angewandt, um die katholische Meinung von dem Geheimnis der Dreieinigkeit umzustürzen. Deshalb gleich wie unser Herr Christus des Satans Bibelzeugnis abgewiesen hat, so dürfen auch wir nicht annehmen, was dieser Ketzer von Zeit zu Zeit herrliches [8]) von unserm Herrn Jesu Christo aussagt, da er es offenbar deshalb thut, um ihn desto ungestörter seiner wahren Gottheit zu berauben [9]).“ — — —

Nunmehr wußte Dr. Gerhon Sayler, Ambrosius Blaurer,

---

1) Dicam igitur valere huic homini. Für jemand, der mit Servet nie verkehrt hätte, würde dieser Ausdruck nicht passen.

2) testatus fidem meam et propositis scripturis et rationibus quibus mea fides nititur.

3) Eas cuivis judicio lubenter praesto.

4) ablegato cum nostri fastidio tum novitatis illecebra.

5) diligenter observata scripturae phrasi et proprietate. Das war ja auch Servets höchstes Bestreben.

6) Quod qui fecerit, hic, quod certus sum, hoc dogma et totum hunc librum, de quo est disputatio, mecum graviter execrabitur.

7) Dies Anerkenntnis ist ein Zeichen jener Uebergangszeit. Auch das Baseler Gutachten hat dieses Anerkenntnis.

8) magnifica.

9) ut eum inoffensius vera divinitate spoliet.

Symon Grynäus, was sie von Servet zu halten haben. Straßburg hat gesprochen. Fortan ist Michael Servet ein Ketzer, ein verwegener Neuerer, ein Gotteslästerer und Verleumder; sein Buch ein confuses, unwissenschaftliches, satanisches Machwerk. So will es die Confutatio! — Dennoch ist mit dieser Confutatio ein großer Fortschritt gegeben. Denn erstens wird darin die an Sophismen und Widersprüchen reiche scholastisch-kirchliche Trinitätslehre auf ihr gesundes, biblisches Maß zurückgeführt. Sodann wird von dem bis dato so beliebten leeren Wortstreit ernstlich abgerathen, da es weniger darauf ankomme, was die Trinität in abstracto, als was sie für uns sei. Denn der spreche höchst heilsam von der Dreieinigkeit, der nach Art des apostolischen Symbols sage, was sie für uns sind, jene drei [2]), der Vater und der Sohn und der heilige Geist. Benutzt doch der die Sonne am besten, welcher sie von der Seite benutzt, wo sie uns nützt [3]), in ihrer Kraft [4]) und Glanz und Wärme auf der Erde. Wer hingegen die Sonne selber mit angestrengter Schärfe der Sehkraft [5]) anzuschauen beharren würde, der möchte schneller erblinden, als erleuchtet werden. Ferner wird ernstlich gedrungen auf Erforschung des Sprachgebrauchs und der Redeweise der Bibel, und bei der Auslegung derselben die Rücksicht auf die Einfalt jener ersten Kirche [6]), für welche doch die Apostel zunächst schrieben, an's Herz gelegt. Ueberhaupt gewinnt man den Eindruck aus der Confutatio, daß der friedliebende Verfasser weit weniger Anstoß genommen habe an dem biblischen Lehrgehalt, den Servet zum ersten Mal klar darlegt, als an der Art und Weise, wie er die Väter angegriffen hat. Es könnte scheinen, als ob, wenn Servet die rücksichtslose Polemik gegen die Tradition beiseite gelassen hätte, Butzer ihm beigestimmt, und die allmähliche Abstreifung der unbiblischen Hülle der Selbstent-

---

1) saluberrime de trinitate loquitur.
2) quid nobis sint isti tres.
3) Optime utitur sole, qui ea parte utitur, qua nobis prodest.
4) efficacia.
5) intenta oculorum acie.
6) Consideranda primae illius ecclesiae simplicitas.

wickelung des Dogma überlassen haben würden. Wer aber tiefer blickt, der wird schließlich doch erkennen müssen, daß, beim allgemeinen Gebanntsein der damaligen Kirchenmänner in die hergebrachten, gesetzlich feststehenden trinitarischen Lehrformeln, die Kirche aus ihrem traditionsseligen Schlaf nicht aufgerüttelt und die wirklichen biblischen Entdeckungen, welche Servet machte, nicht anerkannt worden wären ohne eine harte, scharfe, allen damaligen Reformatoren gemeinsame Polemik, ja nicht ohne das Flammenzeichen von Servets Scheiterhaufen zu Genf.

2.

Ein Beitrag zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes.

Aus der Handschriftensammlung zu Tschufut-Kale (in der Krim)

von

Dr. Hermann Strack in St. Petersburg.

Der am 26. Mai (7. Juni) d. J. (1874) verstorbene Karait Abraham Samuilowitsch Firkowitsch hat, nachdem er eine große Handschriftensammlung (s. über dieselbe Prof. von Muralt u. E. Riehm in Stud. u. Krit. 1874, S. 169—192, auf welchen Bericht ich später zurückkommen zu können hoffe) an die Kaiserl. öffentliche Bibliothek zu St. Petersburg verkauft, auf seinen Reisen in Aegypten, Palästina u. s. w. eine zweite gleichfalls sehr bedeutende Collection zusammengebracht. Herr Dr. A. Harkavy und ich wurden vom Kaiserl. russischen Unterrichtsministerium mit der Prüfung letztgedachter Manuscripte beauftragt und weilten zu diesem Zwecke fast zwei Monate in Tschufut-Kale (bei Baghtschi-Sarai in der Krim), der noch vor wenigen Jahrzehnten stark bewohnten, nun ganz verlassenen Karaitenstadt, wo der alte Firkowitsch, ein Einsiedlerleben führend, die letzten zehn Jahre vor seinem Tode

zugebracht hatte. Ausführlichere Mittheilungen über die Fülle des dort aufgehäuften wissenschaftlichen Materials müssen für eine etwas spätere Zeit aufgespart bleiben, die mir zur Bearbeitung des auf die Bibelkritik Bezüglichen mehr Muße bietet. Heute sei ein Beitrag zur Aufhellung der noch so vielfach dunkeln Textgeschichte des alten Testaments geliefert. — Bekannt sind die Namen Ahron ben Mose ben Ascher und Mose ben David ben Naphtali (s. meine Prolegom. crit. in Vet. Test. Hebr., Lps. 1873, p. 24—26. 44—46). Wie aber heißen ihre Vorgänger? Denn daß schon vor ihnen eine Reihe von Gelehrten sich mit jener von den Genannten geübten, in das Detail der Vocalisation und der Accentuation eingehenden Bibelkritik beschäftigte, geht schon aus der zur Zeit Aschers und Naphtali's zweifellosen Abgeschlossenheit des Punktationssystems hervor, welche eine lange vorhergehende Entwickelung voraussetzt. — Der für die Wissenschaft zu früh verstorbene Simchah Pinsker gab in seinem inhalts- und lehrreichen, doch oft nicht mit genügender Kritik geschriebenen Werke Lickute Kadmoniot (Wien 1860, S. כט bis לב) zuerst etwas genauere Kunde von einigen älteren Maßoreten, nämlich von Rabbi Mose ben Mocha, Rabbi Chabib und dem Schulhaupte (ראש הישיבה) Rabbi Pinchas. Die über diese Männer gegebenen Notizen stammen besonders aus den Randnoten zweier Codices: der bei Pinsker mit Nr. 2 bezeichnete trägt jetzt die Nummer 54; die Handschrift vom Jahre 4770 d. Schöpf. = 1010 n. Chr. ist die von Pinner im Anhange seines Prospects (Odessa 1845) beschriebene und befindet sich jetzt gleichfalls in St. Petersburg. Einmal wird in den Lickute Kadmoniot ein sonst unbekannter Rabbi Jonathan citirt. Die übrigen Angaben des genannten Buches über noch ältere maßoretische Autoritäten und die Entstehung des Punktationssystems sind mehr als zweifelhafter Natur, kommen also hier nicht in Betracht.

Ganz neue Aufschlüsse nun über die maßoretische Periode der alttestamentlichen Textgeschichte liefert uns ein in der letzten Sammlung des verstorbnen A. Firkowitsch befindliches, mehrfach beschädigtes aber doch kostbares Blättchen Baumwollenpapier, das wol einer arabischen Abhandlung über die Accente angehört. Die Annahme einer Fälschung durch Firkowitsch ist vollständig ausgeschlossen durch

die Beschaffenheit des Blattes, der Tinte, der Schrift (hebr. Quadrat orientalischer Hand), durch die Sprache und den Inhalt. Ehe wir den hieher gehörigen Theil des Blattes im Grundtext mittheilen, seien einige erläuternde Bemerkungen vorangeschickt. — Da das Blatt oben beschädigt, ist die Uebersetzung der Anfangsworte nicht sicher. Das Nächstliegende ist anzunehmen, daß der Verfasser die dem Silluq vorhergehenden verbindenden Accente (Diener) angeben will, und zwar, da alle Beispiele aus den Büchern mit poetischer Accentuation (Psalmen, Hiob, Sprüche) genommen sind, die dem Silluq in diesen Büchern vorangehenden Diener. S. Baer nennt in seiner Darstellung des Accentuationssystems der genannten drei Bücher (in Delitzschs Psalmencommentar, größere Ausgabe, Bd. II, S. 485—487) als solche Conjunctivi folgende: Munach, Mercha, Illui, Tarcha, Asla, Mehuppach, Zinnorith und (einmal) Klein-Schalscheleth. Unsere Handschrift gibt folgende Namen: Muamada, Mercha, Talscha, Schophar schebarim phauqani, Zinnorith, Schalscheleth. מועמדה ist Asla; שופר שברים פוקאני heißt arabisch שופר תכסיר von كَسَرَ „brechen", bei Ben Bileam שופר שבור (s. Delitzsch a. a. O. II, S. 525). Außerdem kommen noch folgende Bezeichnungen dieses Accentes vor: שופר מלמעלה, תולא und עלוי. Diese drei Namen entsprechen dem פוקאני („der obere"). In dem zweiten Verzeichnis ist Talscha entweder Schreibfehler für Mehuppach (Mahpach) oder ein mir sonst freilich nicht bekannter älterer Name für diesen Accent. Zwei der von Baer aufgezählten Diener fehlen in der Handschrift, nämlich Munach und Tarcha. Doch könnte Munach vielleicht mit unter dem Namen שופר שברים gemeint sein, da die Namen für Munach und Illui verschieden gebraucht werden, s. J. Dérenbourg, Journal Asiat. 1870, II. S. 529. Außer dieser Differenz befremdet der Umstand, daß in zwei der angeführten Beispiele (Psalm 27, 6; 55, 24) der folgende Trenner nicht Silluq ist, sondern Rebia. — Der häufig vorkommende Gegensatz von אצול (Grundlagen, Principien, eigentlich: Wurzeln) und פרוץ (die Zweige, dann die aus den Grundlagen entwickelten einzelnen Wissenschaften, gleichsam die Verzweigungen) wird hier auf die trennenden Accente und ihre Diener übertragen.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen lassen wir den Text selbst folgen. Die Zeilenanfänge sind durch ein senkrechtes Strichlein, die Bibelworte durch Anführungszeichen kenntlich gemacht.

אעני "באלהים סלה": ואמא אל סלוק אל לחך מן אצול דשעמים[1] | איצא לה סתה כדאם, אל ואחד מועמדה, ואל תאני מאכרה, | ואל תאלת תלשה, ואל ראבע שופר שברים פוקאני, ואל כאמס צנאר"ה, | ואל סאדס סלסלה: פאמא אל מועמדה מתל "אור פניך יהוה"[2] | ומתל "רפי תהפכות שנאתי[3]": ואעלם אן בעץ אלאסאתדה יעמלו | מן אחפל[4] במארכה, מתל "רפי" "אור" וגיר דלך: פאמא אל תלשה[5], מתל | "על אלבי סביבותי[6]": פאמא שופר תכסיר פוקאני, מתל "למנצח | לעבד יי' לדוד"[7]): ומתל "תורם לבאר שחת"[8] ומתל "למנצח לבני קרח | מזמור"[9]: ואעלם אן פי הדא כלף בין אל אואיל, לאן אל | מעלם בן אשר רחמה אללה כאן יקטע בין "למנצח" ובין "לעבד יי" בסט | שבה אל פאסקה, תחי יגעלהא סלוקין, ויגעל כל ואחד .א כראתה[10] ולא | יסמיה שופר שברים פוקאני: ובעצהם

---

1) offenbar verderbt, wol aus השעמים.

2) Psalm 4, 7. Diese Accentuation hat auch der Codex von 1010. Bär in der neuen Psalmenausgabe, Leipzig 1874, hat Tarcha und Munach, s. kritische Anmerkungen daselbst, S. 134.

3) Sprüche 8, 13.

4) Herr Professor Delitzsch vermuthet מן חלאף („im Gegentheil"); noch einfacher wäre die von Herrn Geh. Rath Dorn hierselbst mir vorgeschlagene Aenderung מן אספל „von unten", was zu dem oben stehenden Asla (מועמדה) einen ganz guten Gegensatz gäbe.

5) Gemeint ist ohne Zweifel Mehuppach; ob auch so zu schreiben?

6) Psalm 27, 6. Bär hat על־ mit Makkeph, weil vor Groß-Rebia, zwei Stellen ausgenommen, nur ein Diener steht, s. Accentuationssystem Kap. 11, 2.

7) Psalm 36, 1. Es ist zu lesen לעבר־יהוה. An acht Stellen (Ps. 36, 1. 44, 1. 47, 1. 49, 1. 61, 1. 69, 1. 81, 1. 85, 1) hat Ben Ascher למנצח mit Illui, Ben Naphtali mit Asla Legarmeh למנצח, s. Bär, Thorath Emeth, S. 13. 45 (Rödelheim 1852) und seine Anmerkung in der Psalmenausgabe zu Ps. 36, 1.

8) Psalm 55, 24. Die gewöhnliche Lesart (Ben Ascher und Bär) ist תורָם, also Mehuppach mit vorhergehendem Zinnorith; Ben Naphtali läßt das Zinnorith weg. שחת hat Rebia. —

9) Psalm 47, 1. 49, 1. 85, 1.

10) lies קאים (Prof. Delitzsch). Dann muß כראתה mit כ gelesen werden.

יסמי אל אול שופר שברים | פוקאני [ול]א יקטעה בל יצ׳יפה אלי אל סָלָק כאחד אל פרוע [אלתי] תכדם | אלאלחאן :פאמא מעמולה כדא פי כתיר מן אל מצאחף ,[פכ]דא נטרת | דלך ,פלא תדהש ,פאנא ליס כטא [1]) ,ואנמא הו כלף בין אלאסתדה אל אויל : | מתל רבי פינחס דאש הישיבה ,ורבי חביב בן רבי [2]) פי[פי]ום. | ואברהם בן פראת ואברהם בן ריקאט ,ואריקאטמן קבלה ,וצמח בן אבו שיבה, ומשה מוחה, וצמח אבו סלוטים ,ואשר בן נחמיה ,ואבו אל עומיר: | האולי תלמידה אל אויל אלדי כרנאהם קבל האולי אל אסאתדה, אלדי קתדא [3]) | בראיהם ויוא סנהם [4]).

„ich meine באלהים סלה. Und anlangend das Silluq, welches zu den Wurzeln der Accente (d. h. zu den größten Distinctiven) gehört, hat es hinwieder sechs Diener, erstens Muamada (Asla), zweitens Mercha, drittens Talscha (d. h. Mehuppach, s. o.), viertens Schophar schebarim phauqani, fünftens Zinnorith, sechstens Schalscheleth. Für das Muamada sind Beispiele: אור פניך יהוה und ופי תהפכות שנאתי. Und wisse, daß einige der Lehrer unterhalb des Buchstabs [Del.: „im Gegentheil"] Mercha setzen, z. B. אור, ופי u. s. w. Was das Talscha anbetrifft, so dient als Beispiel על איבי סביבותי [also Mehuppach]. Für Schophar takfir phauqani (Illui) sind Beispiele: תורתם לכאר שחת und למנצח לעבד־יהוה und: למנצח לבני קרח מזמור. Und wisse, daß hierin eine Differenz zwischen den Altvordern: denn der Meister Ben Ascher (Ben Naphtali?), Gott erbarme sich sein, trennt zwischen למנצח und לעבד יי, indem er es (d. h. den Accent) einem Trenner gleichsetzt [5]), so daß er daraus Absätze macht und ein jedes [Versglied] zu etwas Selbständigem macht, und er nennt ihn den Accent nicht Schophar schebarim phauqani. Einige aber nennen den ersten Accent (über למנצח) Schophar schebarim phauqani und trennen ihn nicht, sondern

---

1) Professor Delitzsch schlägt באט vor.

2) Zuerst stand בירבי, das dann in בן רבי corrigirt ward.

3) Lies אקתרא.

4) Sehr wahrscheinlich ist Professor Delitzschs Conjectur ורוא מנהם. Ueber ורוא steht in dem Manuscript, mit kleineren Buchstaben, doch von derselben Hand: ויגיר.

5) betrachtet ihn gleichsam als Trenner, als Quasi-Trenner. שִׁבְאָא, Aehnlichkeit. — Schwierig bleibt das בסט, بسط.

verbinden ihn zum Saleq [1]) (Silluq), wie einen von den Zweigaccenten, die als Diener fungiren. Was aber sein Verfahren anlangt, so findet es sich in vielen Codices, und so habe ich es gesehen. Wundere Dich nicht (o Leser), ich irre mich nicht. Es ist eben eine Differenz zwischen den alten Lehrern, z. B.

Rabbi Pinchas, das Schulhaupt;
Rabbi Chabib ben R. Pipijim;
Abraham ben Perat;
Abraham ben Riqat;
Ariqat, der vor ihm war;
Zemach ben Abu Schiba (Seba?);
Mose Mocha (Mocheh?);
Zemach Abu Selutum;
Ascher ben Nehemia;
Abu 'l Umaitar.

Diese sind die Schüler der Aelteren, die wir erwähnt haben vor diesen Meistern, welche sich ihren Ansichten angeschlossen und von ihnen aus überliefert (d. h. die von jenen empfangenen Lehren weiter verbreitet) haben." — Der hienach folgende noch lesbare Passus auf demselben Blatte handelt von der Setzung des Talscha vor Pasek, bei der die einen so, die anderen so verfahren. Da keine Namen erwähnt werden, gehört eine weitere Anführung des Originals nicht hieher.

Der mitgetheilte Abschnitt leidet an zwei großen Schwierigkeiten. Da das Blatt oben beschädigt, ist die Beziehung der Anfangsworte nicht zweifellos. Aber worauf sollen sich die „sechs Diener" beziehen? Gegen Silluq spricht allerdings, daß in zwei Beispielen der folgende Trenner Rebia ist; doch scheint eine andere Erklärung nicht gut möglich. (Auf der Rückseite des Blattes ist offenbar ausführlich von den Dienern des Athnach die Rede.) — Die zweite Schwierigkeit ist folgende. In acht Psalmenüberschriften gibt, wie anderweitig sicher bekannt (s. o.) Ben Ascher dem Worte למנצח den Accent Illui, der als Conjunctivus gilt, während

1) Saleq ist zwar bei Ben Ascher Name des Oleh wejored (s. Bär, Thorath Emeth, S. 4 Anm.), doch muß hier Silluq gemeint sein.

Ben Naphtali den Trenner Asla Legarmeh anwendet. Nun heißt es in unserem Texte, Ben Ascher trenne zwischen למנצח und dem folgenden Worte. Entweder muß man annehmen, in der Handschrift sei statt Ben Ascher zu lesen Ben Naphtali, da dieser 1) nach למנצח einen Absatz macht, 2) den Accent nicht Schophar schebarim phauqani nennt, sondern Schophar harab (dies ist nach Bär, Thorath Emeth, S. 4 Anm. der älteste Name für Legarmeh). Für diese Meinung würde der Umstand sprechen, daß nach dem Wortlaut des oben mitgetheilten Passus in den Handschriften zwischen dem von manchen Maßoreten gesetzten Verbinder Schoph. scheb. phauq. und dem von „Ben Ascher" (Ben-N.?) gesetzten einem Trenner gleichen und nicht Schoph. scheb. phauq. genannten Accente eine sichtbare Differenz stattfindet. Da es indes immer mißlich ist, Schreibung eines ganz falschen Namens vorauszusetzen (obwol solche Irrtümer gerade in den Varianten zwischen Ben A. und Ben N. vorkommen), so ist es vielleicht doch gerathener anzunehmen, Ben A. habe den von ihm gesetzten Accent als Trenner angesehen[1]) und nicht Schoph. scheb. phauq. genannt (er nannte ihn חולה, weil er über dem Buchstaben schwebt, s. Bär, Thorath Emeth, S. 5). Dann würde das „in vielen Büchern" auf accentuologische Bücher gehen, allenfalls auch auf maßoretische Randnoten in Bibelcodices.

Wie aber auch diese Schwierigkeiten zu lösen sein mögen (vielleicht läßt sich Aufklärung erlangen, wenn mehr auf solche Feinheiten der Accentuation eingehendes Material aus Handschriften publicirt wird) — viel wichtiger sind für uns die in dem Fragente mitgetheilten Namen, welche auf eine bisher sehr dunkle Periode der alttestamentlichen Textgeschichte ganz neues Licht werfen. Eine Fälschung durch A. Firkowitsch (der ja auf diesem Gebiete der Thätigkeit nicht wenig geleistet hat) ist, wie schon gesagt, aus den verschiedensten Gründen nicht anzunehmen: eine Fälschung in

1) Wie feine Distinctionen die Grammatiker bei den Accenten machten, wie ein Accent je nach den verschiedenen Weisen seiner Verwendung verschiedene Namen erhielt, sieht man z. B. aus dem über Schophar im Manuel du lecteur Gesagten (s. Journal Asiatique 1870, Bd. II, S. 411. 412).

früherer Zeit ist aber einfach unmöglich. Zudem werden diese Namen durch ein ganz ähnliches Verzeichnis bestätigt, welches sich in einem andern grammatisch-maßoretischen Werke (über das Schwa und die Buchstaben אהחע) findet. Auf diese zweite Handschrift, welche mit Ausnahme einiger hebräischen Stellen, zu denen auch die gleich anzuführende gehört, gleichfalls in arabischer Sprache verfaßt, doch mit hebräischen Buchstaben geschrieben ist, machte mich Dr. Harkavy aufmerksam. Obgleich derselbe das nun folgende Verzeichnis schon in der hebräischen Zeitschrift הצפירה 1874, Nr. 15 hat abdrucken lassen, glaube ich es doch hier nach meiner eignen Kopie wiederholen zu müssen, da jenes Blatt nur sehr wenigen christlichen Lesern zu Gesicht kommen dürfte. — Nachdem fol. 5a über die Aussprache von שתי, שתים gesprochen, folgt ebenda und fol. 6a

ואעלם אן קאלו עלי | הדא אלשרט ואלקראן אן הדא הוא אלתקין אל צחיח אלדי | אכדנאה בקבלה שלאמת מאנשי כנסת הגדולה ואלה הם | התלמידים אשר קימו וקבלו זה המאמר וכן שמותם | מהם אברהם בן ריקאט, וריקאט אביו מקודם היה | יקר יקרא כן, ואברהם בן פראת, ופינחס ראש הישיבה, | והיה מקדם זה צמח בן אבי [1]) שיבה, וצמח הידוע בן [2]) צוארא, | ור חביב בן ר פינחס [3]) פיפס, ואחייהו הכהן החבר | ממדינת מעזיה [4]), ויעם אלו היו ארבעה, אשר הזקן | הגדול זל, ואחריו היה בנו נחמיה נפש, ואחריו היה | משה בן נחמיה, ואחריו היה אשרבנו [5]) משה בנו, יעני משה בן | אשר, ואחריו היה אהרן בנו, יעני בן משה, ודע | כי זה אהרן בן משה בן אשר בן משה בן נחמיה בן | אשר הזקן הגדול זל היה אחרית השלשלה וזכרו | ואמרו כי אילו היו מן עזרא הכהן זצל ועוד | כי גם היו עם אלו הזקנים המלמדים הגדולים הנזכרים | למעלה מלמדים אחרים והיו חכמים גדולים על |

---

1) sic אבי, nicht אבו.

2) הידוע בן am Rande nachgetragen, wol von erster Hand.

3) פינחס steht auf Rasur. Das Wort ist ganz zu tilgen.

4) Späterer Name der Stadt Tiberias.

5) אשר בנו ואחריו. Diese drei Worte stehen zwischen den Zeilen. Sie scheinen von erster Hand hinzugefügt und sind auch dem Zusammenhange nach erforderlich.

קריאת ארבע ועשרים [1]) ובקיים בכל הנקודים | והטעמים והמסורות
ובכל שמושיהם ואלה שמותם | מהם רב משה מוֹחה [2]) זכ לכ [3])
ומהם משה העזתי : הנַקדָן וזלחם [4]) הרבה ולאנזכרו שמותם הנה.

„Und wisse, daß sie gesprochen haben über dies Gesetz und diese Lesung, daß dieses ist die wahre Lehre, welche wir empfangen haben durch wahre Tradition von den Männern der großen Synagoge; und das sind die Schüler, welche befestigten und empfiengen dieses Wort, und also lauten ihre Namen: Abraham ben Riqat; Riqat, sein Vater, der vor ihm war und Jaqar genannt ward; Abraham ben Perat; Pinchas das Schulhaupt; vor ihm war Zemach ben Abu Schiba (Seba?); Zemach der bekannte, Sohn des Zawara; R. Chabib, Sohn des R. Pipim (Pipijim); Achijahu, der Priester, der Genosse [5]) aus der Stadt Tiberias; Zeitgenossen dieser Männer waren vier: Ascher, der Alte, der Große ges. Andenkens; nach ihm war sein Sohn Nehemia Ninphasch; nach diesem war Mose ben Nehemia; nach diesem sein Sohn Ascher; nach ihm sein Sohn Mose, d. h. Mose ben Ascher; nach diesem sein Sohn Aharon d. h. der Sohn des Mose. Und wisse, daß dieser Aharon ben Mose ben Ascher ben Mose ben Nehemia ben Ascher ha-saqen ha-gadol (des Alten, des Großen) ges. And. das Ende der Traditionskette war, und man erzählt und sagt, daß diese sind [6]) von Esra, dem Priester (das Andenken des Gerechten sei gesegnet), und ferner daß mit diesen oben erwähnten alten großen Lehrern andere lehrten und große Weise waren im Lesen der heiligen Schrift und geübt in allen Punkten und den Accenten und den Maßoroth und in allen ihren Verwendungen und das sind ihre

---

1) Die „vierundzwanzig" [Bücher], bekannte jüdische Bezeichnung des alten Testamentes.

2) So, mit Segol, im Codex vocalisirt.

3) זכ לכ oder זל, Abkürzung von זכרונו לברכה „sein Andenken in Segen".

4) defective Schreibung statt וזולחם.

5) Die Maßoreten in Tiberias scheinen also eine Genossenschaft, ein Collegium gebildet zu haben.

6) d. h. die von ihnen verbreiteten Lehren werden von der Tradition auf Esra zurückgeführt.

Namen: Mose Mocheh ges. And.; Mose der Punktator aus Gaza [1]), und außer ihnen waren viele, deren Namen hier nicht erwähnt werden."

Aus den beiden angeführten Verzeichnissen, die einander bestätigen und ergänzen, ergibt sich folgendes:

1) Wir lernen eine große Reihe von Vorgängern Ben-Aschers kennen.

2) Wir sehen, daß außer und vor den genannten Gelehrten sich noch andere mit maßoretischer Bibelkritik beschäftigten. Als weiterer Beleg hiefür diene außer dem in Pinskers Likute Kadmoniot S. לא bezeugten R. Jonathan der Umstand, daß ich einen sonst ganz unbekannten R. Mose Gimsus (גמזו) zweimal in Randnoten von Codices der Sammlung von Tschufut-Kale erwähnt fand.

3) Wir erfahren, daß die maßoretischen Studien besonders in der Familie Aharons einheimisch waren. Bisher war nur sein Vater Mose ben Ascher bekannt, von dessen Hand ein noch in Kairo befindlicher Prophetencodex geschrieben ist (s. J. Sappir in seiner Reisebeschreibung אבן ספיר Blatt 14, meine Proleg. S. 46. 47). Jetzt kennen wir seine Genealogie durch eine Reihe von Geschlechtern:

Abraham Ascher, der Alte, der Große,
Nehemia
Mose
Ascher
Mose
Aharon.

4) Für die Entstehung des Punktationssystems bietet die eben gegebene Genealogie wenigstens insoweit Aufklärung, als wir einen terminus ante quem erhalten. Wenn Aharon ben Ascher, den Saadja anführt (s. Luzzatto in Beth ha-ozar Blatt 11b bei A. Geiger, jüdische Zeitschrift 1862, Bd. I, S. 294) am Anfang des 10. Jahrhunderts wirkte, wenn sein Vater Mose einen Prophetencodex im Jahre 895 n. Chr. vollendete (s. Proleg. S. 46):

[1]) philistäische Küstenstadt.

so muß Ascher ha-saqen in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts gewirkt haben und muß zu jener Zeit das Punktationssystem in allem Wesentlichen abgeschlossen und ziemlich verbreitet gewesen sein.

Eine wichtige Aufgabe auf dem Gebiete der Erforschung der alttestamentlichen Textgeschichte ist jetzt offenbar die Sammlung von Lesarten der oben genannten Autoritäten. Manche Lesarten des Pinchas und des Mocha (Mocheh) fand ich in den Randnoten hiesiger Bibelhandschriften. Viel reichere Ausbeute gewährt die gegenwärtig noch in Tschufut-Kale befindliche Sammlung. R. Mocha fand ich in 6, R. Pinchas in 12, R. Chabib (חביב בן ר׳ פיפיים) in 4 Pergamenthandschriften, außerdem die beiden ersten Maßoreten in verschiedenen Papiercodices. Bei genauer Durchforschung der Sammlung, wozu aber, bei dem ungeordneten Zustande, Jahre, nicht wenige Wochen erforderlich, wird sich wol noch manche andere Belegstelle finden.

Möchte man doch einmal die älteren in den großen Bibliotheken des übrigen Europa befindlichen Manuscripte, vornehmlich die aus dem Orient stammenden, durchmustern, um zu sehen, ob, beziehungsweise welche maßoretischen Autoritäten [1]) in ihnen angeführt werden! Die Möglichkeit neues und belehrendes zu finden ist in reichem Maße vorhanden. Daß bei sorgfältiger Durchsicht des handschriftlichen Materials manche bisher vereinzelt dastehende und daher unklare oder bezweifelbare Notiz Bestätigung erhalten und dadurch klar und unanfechtbar werden wird, dafür sei hier nur ein Beleg angeführt. In der editio princeps der rabbinischen Bibel (Venedig 1516) sind im Anfange zum ersten Bande die Diqduqe ha-teamim (später von Hupfeld theilweise und, nach einem Codex Luzzatto's, von Dukes besonders edirt) abgedruckt. In diesem Anhange heißt es fol. 3, 2, 1 vor der Angabe der Gesamtsumme der Bibelverse: הדא מסורתא דמסר דוסא בר׳ אליעזר בר אפסורי דקביל מר׳ יהודה בבלאה דקביל משמעון אבוהי והוא קביל מרב אדא, ורב אדא מרב המנונא די אפיק מנהרדעי [2]), והוא קביל מן

---

[1]) Vgl. auch die in Proleg. S. 14. 15 aufgezählten Schriften.

[2]) So ist wohl statt בנהרדעי zu lesen.

מנקיי די גליה מארעא דישראל לבבל דאגליה רופס. כי היכי דלא תהוא אוריתא בארעא דישראל. וסכום וכו׳ d. h.: „Dies ist die Maßora, welche überliefert hat R. Dusa, Eliesers Sohn, der sie von dem Babylonier Jehuda empfieng. Letzterer empfieng sie von seinem Vater Simeon, und dieser von Rab Ada, Rab Ada von Rab Hamanuna, der sie aus Nehardea brachte. Und H. erhielt sie von den Exulanten, die aus Israel nach Babel kamen, da sie von Rufus vertrieben wurden, damit die Thora (das Gesetzbuch) nicht im Lande Israel wäre. Und die Verszahl der biblischen Bücher . . .“ Diese höchst interessante Notiz stand lange allein da. Vor einigen Jahren aber fand Adolf Neubauer denselben Abschnitt in zwei Handschriften des H. Horace Günzburg (aramäisch in einem Pentateuchcodex, in hebräischer Uebersetzung am Schluß des Tractats Kallah in einem Papiermanuscript) und theilte beide Texte mit in seiner Schrift „Aus der Petersburger Bibliothek“, Leipzig 1866, S. 103, ohne des früheren ihm offenbar unbekannten Abdruckes in der rabbinischen Bibel zu erwähnen. So sind die bisher zweifelhaften Namen Dusa, Jehuda, Simeon u. s. w. nunmehr dreifach bezeugt.

St. Petersburg, Ende 1874.

Hermann L. Strack.

3.

Kritische Bemerkungen zu Theodorus Mops.

Johannes-Scholien

von

Dr. W. Hollenberg in Saarbrücken.

Die Notizen des Theodorus Mops. zum Evangelium Johannis bieten noch vieles dar, was der philologischen Kritik bedarf. Besonders gilt das von den Stellen, die nicht schon bei O. F. Fritzsche (1847) zu lesen sind, sondern die erst aus Angelo Mai's Nova collectio in die Sammlung von Migne (1859) übernommen sind. Das wird niemand wunderbar finden, der weiß, wie Ang. Mai in jener großen und wichtigen Collectio seine Texte hat abdrucken lassen. Er hoffte auf andere, die die rudis indigestaque moles bearbeiten würden. Als einen kleinen Beitrag dazu wollen auch die nachfolgenden Bemerkungen angesehen sein.

Theodorus sagt am Eingange seines Commentars (Fritzsche S. 19; Migne S. 728), als dem Evangelisten Johannes die vorher geschriebenen 3 Evangelien gezeigt worden seien, habe er zwar die Wahrhaftigkeit ihrer Verfasser anerkannt, aber doch etwas vermißt: *ἔφησε δὲ βραχέα μὲν αὐτοῖς παραλελεῖφθαι καὶ τῶν μάλιστα ἀναγκαίων λεχθῆναι θαυμάτων τὰ διδασκαλικὰ ἅπαντα μικροῦ.* So wird Theodorus nicht geschrieben haben; die Meinung wird sein, die Synoptiker hätten einige der erwähnenswertheften Wunder übergangen und ferner fast alles Lehrhafte. Wir brauchen nur ein *καὶ* hinter *θαυμάτων* einzusetzen, um eine erträgliche Stelle zu gewinnen.

Zu Kap. I, 3. Zu Theodorus' Zeiten gab es also eine Lesart *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονε δι' αὐτοῦ · Ζωὴ ἦν κ. τ. λ.* Theodorus erzählt, daß einige, weil jene Bezeichnung *δι' αὐτοῦ* doch gar zu selbstverständlich sei, dafür *ἐν αὐτῷ* lasen. Theodorus erwähnt auch die gewöhnliche Abtheilung der Sätze, nach welcher *ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*

den neuen Satz anfängt. Dagegen ist von der bei uns üblichsten Interpunction hinter γέγονεν keine Spur, ebenso wenig von der richtigen Lesart ζωή ἐστιν, die Tischendorf gibt, leider mit der vulgären Interpunction.

Zu Kap. I, 13 macht Theodorus darauf aufmerksam, daß Gott die Menschen durch Ueberredung und Wohlthun, nicht durch Zwang zu sich ziehe. Es muß also mit Hineinsetzung von οὐκ heißen βίᾳ μὲν οὔκ, οὐδὲ ἀνάγκῃ, πειθοῖ δὲ καὶ τῷ ποιεῖν εὖ κ. τ. λ. Die Menschen freilich handeln anders, als Gott; weil sie nämlich Sclaven nöthig haben, etiam invitos retinent, hier muß also bei καὶ βουλομένους πολλοὺς τῷ τῆς δεσποτείας κατέχουσι νόμῳ vor βουλομένους durchaus eine Negation stehen. Gott macht es späterhin, wenn Güte nicht hilft, wie die Gesetzgeber, welche auch erst an die Freiheit appelliren, dann aber strafen, ohne daß wir ihnen darum gram werden. Hier ist zu lesen καὶ ὅμως αὐτοὺς οὐκ ἀποστρεφόμεθα διὰ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον τιμῶμεν, während die überlieferte Lesart anders abtheilt und ἀλλά ausläßt. Etwas weiter (Migne 732, Z. 2 von unten) ist natürlich μαθητοῦ μὴ αἰσχυνομένου für αἰσχυνόμενος zu lesen. Den folgenden unverständlichen Satz gibt der lateinische Interpret so wieder: hocque signum esset non minimum veracitatis characterisque eorum. Es ließe sich demgemäß wenigstens etwas für den Text thun: καὶ τοῦτο οὐ μικρὸν τοῦ φιλαλήθους αὐτῶν τρόπου ἐστὶ τεκμήριον. Etwas weiter ist für ἐβλάκησαν gewiß ἐβλάβησαν zu lesen, der Interpret hat errarunt.

I, 15. Theodorus weiß mit den Ausdrücken der nach mir kommen wird, ist vor mir gewesen und ähnlichen Vergangenheitsformen z. B. V. 5 οὐ κατέλαβεν nichts zu machen. Er sagt, es sei häufige Praxis der Schrift, solche Präterita statt der Futura zu setzen. Dabei steht nun unsinnigerweise (Migne 733 in der Mitte), es sei gesagt: οὐ κατέλαβεν ἀντὶ τοῦ Οὐκέτι λήψεται, wofür natürlich zu lesen ist: οὐ καταλήψεται.

I, 28. Theodorus sagt, daß die genaueren Handschriften nicht „Bethanien" hätten (hier muß παρέχει statt περιέχει gelesen werden), sondern Bethara. Diese irrtümliche Notiz weist auf das Bethabara des Origenes hin, das sich im Hebräischen zu

בית ברה verkürzt hatte. Wir sehen hier wieder, wie wenig Theodorus für die Wortkritik im N. T. bedeutet.

Die Stelle S. 736 Migne, welche zu I, 32 gezogen ist, gehört zu I, 29: *εἰ δὲ καὶ μὴ εἶπεν κ. τ. λ.* Die bei Fritzsche bloß lateinisch überlieferten Stellen S. 24, welche Migne wie gewöhnlich einfach wiedergibt, steht jetzt auch griechisch bei Migne in der bei Mai mitgetheilten Fortsetzung zu Vers 47:

ταῦτα (γὰρ) δηλονότι περὶ τοῦ Χριστοῦ προσεδόκων ὡς οἰκειωμένου παρὰ πάντας θεῷ.	hoc enim scilicet de Christo sperabat (sperabant,) sicut domestico constituto praeter omnes deo.

Kap. II, 3. Wo die Hochzeit zu Kana erwähnt wird, läßt Theodorus einen Gegner sagen, dies Wunder sei wol nicht der Anfang der Wunder Jesu überhaupt gewesen. Hier steht nun sehr verderbt *μὴ εἶναι τοῦτο τεκμήριον ἱκανὸν τοῦ ταύτην ἀρχὴν εἶναι τῶν σημείων ἐγχωροῦν ἐκεῖ πρῶτον, μὴ μέντοι πάντως πρῶτον*, es ist wol zu schreiben *εἶναι τῶν σημείων, τῶν μὲν ἐγχώρων εἶναι πρῶτον, μὴ μέντοι κ. τ. λ.*

II, 14 ff. Das Vertreiben der Taubenkrämer ꝛc. aus dem Tempel faßt Theodorus auch als ein Zeichen auf, daß Jesus das jüdische Opferwesen abgeschafft wissen wolle, und leitet daraus ab, daß Jesus deswegen sehr passend von hier zu seiner Auferstehung und dem neuen Reich Gottes habe übergehen können.

Für *ὡς ἂν εἴπῃ Ταύτης σημεῖον ζητεῖτο* ist, weil *ταύτης* keine rechte Beziehung hat, wol zu lesen *ὡς ἂν εἴπῃ αὐτοῖς· σημεῖον κ. τ. λ.* Gleich nachher *ἐμαυτόν* für *ἑαυτόν*.

Kap. III, 5. Theodorus sagt, der Evangelist entwickle die Art der Wiedergeburt, indem er sie zum Theil als das eigenthümliche Werk des Wassers, zum Theil als das des Geistes darstelle. Ich lese hier für *τοῦ μὲν ὕδατος . . . τοῦ δὲ πνεύματος* lieber das disjunctive *τὸ μὲν . . τὸ δὲ κ. τ. λ.*

Kap. V, 19. Hier ist (Migne 744) eine passende Gelegenheit, über die alte lateinische Uebersetzung eine Beobachtung zu machen; *διὰ τῆς πρὸς ἐκεῖνον συναφείας* wird übersetzt per idoneam copulationem, so daß man sieht, der Latinus interpres

hat gar nicht *πρὸς ἐκεῖνο(ν)* gelesen, sondern etwa *προσηκούσης* oder *ἱκανῆς*.

Kap. VI, 41. Migne 748 wird in zweiter Zeile leicht nach dem vorhergehenden Alinea verbessert. Weiterhin, wo Theodorus zu V. 61 auf die geistige Deutung des „Essens" Jesu bringt und an Kap. I, 52 erinnert, muß es nicht heißen *τί οὖν; ἀπορίαις ἀπορίας συνάπτεις*; sondern *συνάπτει* nämlich Jesus, wie aus dem Folgenden *βούλεται* hervorgeht. Auch sonst ist die Stelle noch fehlerhaft. Den Fehler *εἶρον* für *εἰπών* brauche ich kaum zu erwähnen, ebenso wenig das *προσέχεε* am Ende, oder das *ὅτι* für *τί* Migne S. 749 zu VII, 19, oder das *πῶς* für *ὅπως* S. 749, Z. 4 v. u. Wichtiger ist das zu VII, 38 S. 749, Z. 8 v. u. für *εἰ γὰρ τοῦ πνεύματος χάρις* zu lesen ist *ἡ γὰρ* ꝛc.

Kap. VIII, 21. Hier ist das *ὅπου γενόμενος ἐμοὶ μὲν πλησιάσαι ὑμεῖς οὐ δυνήσεσθε* vielleicht richtig nach dem Stil der späteren Sprache, welche auch sonst in der Contraposition des *μὲν* und *δέ* hier hervortritt, so daß man von dem Dativ *γενομένῳ* absehen muß.

Vers 35 ist wol für *ἐξεοῦντα* zu lesen *ἐξωθοῦντα*. Zu Vers 43 ist durch ein Versehen *τὴν ἀλήθειαν τὴν ἐμήν* für *τὴν λαλιάν* gesetzt.

Kap. X, 2 (Migne S. 753). Daß für die Blindheit des Blindgeborenen ein Grund gesucht werde, findet Theodorus natürlich: *τοῦ θεοῦ τὸ ἀνθρώπινον ἐπιμελημένου πραγμάτων*, wo gewiß *τῶν ἀνθρωπίνων* zu schreiben ist. Die rabbinische Lehre, daß der Betreffende als foetus gesündigt habe, lehnt er übrigens ab, doch denkt er an die zukünftigen Sünden des Kindes.

IX, 3. Migne hat, wie es scheint, nicht bemerkt, daß diese Stelle von Fritzsche dem Chrysostomus zugeschrieben wird und daß das *εἰ* in Zeile 12 schon von Fritzsche in *ἡ* verbessert war. Etwas weiter ist geschrieben *οὐχ ὕλης δὲ ἕτερα τὸν πηλὸν λαμβάνει*, wo es offenbar heißen muß *ἕνεκα*.

X, 6. Theodorus weiß ganz gut, warum Jesus sich zuerst ohne Seitenblick auf die Pharisäer als den guten Hirten bezeichnet, er wolle eben das *φορτικόν* vermeiden. Gewiß muß es darum (Migne 757, Z. 3) auch *λέγοντα* und nicht *λέγοντας* heißen.

Der Schluß des Absatzes ist ganz verdorben. Bei V. 10 ist wol das περισσόν des Textes für περισσότερον einzusetzen und etwas weiter ὡς δεσπότης καὶ ἴδια ποιμαίνων statt ποιμένων zu schreiben, wie auch die Uebersetzung (pascens) anzeigt.

Kap. XI, 4. Der Interpret hat die Stelle, wo der Herr sagt, die Krankheit des Lazarus sei nicht zum Tode, nicht verstanden, mit in Folge eines alten Fehlers. Es muß nämlich mit Hinzufügung eines οὐ heißen ἐκεῖνο οὐ θανμαστὸν, εἰ τοῦ Λαζάρου τελευτήσαντος ὁ κύριος οὐ πρὸς θάνατον εἶναί φησι τὴν ἀσθένειαν. So ist alles in Ordnung.

XI, 15. Hier ist zum Theil nach Cramer (Migne 761) zu lesen: ἐπεί εἰ μὲν παρήμην, ἀρρώστουντα ἂν ἐθεράπευον.

XI, 28. Ich lese nicht καὶ τὸ λάθρα sondern συνετῶς σφόδρα καίτοι λάθρα ἐκάλεσε τὴν ἀδελφήν.

Recenſionen.

1.

Erasmus. His life and character as shown in his correspondence and works. By **Robert Blackley Drummond.** B. A. 2 Volumes. London 1873.

Schon lange hat sich das Bedürfnis fühlbar gemacht nach einer dem gegenwärtigen Stande der historischen Wissenschaften entsprechenden Biographie des Erasmus. Was wir von ausführlichen Werken über den großen Humanisten besitzen, gehört sowol dem Datum wie dem Charakter nach alles dem vorigen Jahrhundert an; so das englische von Jortin, das französische, durch Henke in's Deutsche übersetzte und wesentlich bereicherte von Burigny, endlich die Biographie von Heß 1789, wie die späteste, so die gründlichste von allen und insbesondere wichtig durch die im Anhang veröffentlichte Nachlese von bisher ungedruckten erasmischen Briefen und Gutachten. Das „Leben des Erasmus" von Adolf Müller (Hamburg 1828), so vortrefflich es in seiner Art ist, ist zu sehr nur Charakterbild und läßt die Reflexion zu sehr vorwalten, um das geschichtliche Interesse ganz zu befriedigen. Stichart in seiner Schrift: „Erasmus von Roterdam. Seine Stellung zu der Kirche und zu den kirchlichen Bewegungen seiner Zeit" (Leipzig 1870) beschränkt sich darauf, die wichtigsten

und significantesten Stellen aus Erasmus' Schriften in deutscher Uebersetzung wiederzugeben; so gibt er wohl eine schätzbare und wohlgeordnete Blütenlese aus Erasmus' Hauptschriften, der aber die nothwendige Erklärung und Beleuchtung aus seinem Lebensgang und seinen geschichtlichen Beziehungen großentheils fehlt.

Um so dankbarer werden wir es anerkennen dürfen, daß wenigstens nach Einer Seite hin, der biographischen, durch das vorliegende Werk die constatirte Lücke wirklich ausgefüllt wird. In ungleich besserer Auswahl und feinerer Darstellung, als seine Vorgänger, gibt dasselbe eine ausführliche Lebensgeschichte des Erasmus, jeweilen unterbrochen von zusammenfassenden Ueberblicken über die schriftstellerischen Arbeiten der betreffenden Periode und dabei, wie schon der Titel andeutet, fast ausschließlich an Erasmus' eigene Angaben sich haltend und aus seinen Briefen und Werken schöpfend. Gerade bei Erasmus ist es auch in besonderem Maße nahegelegt, ihn, wie es der Zweck des Verfassers ist, „seinen eigenen Biographen sein" zu lassen. Die Quellen dazu stehen in überreichem Maße zu Gebote. Kein Jahr, ja in seiner späteren Zeit kaum ein Monat, wofür nicht in seinen eigenen Werken der gewünschte biographische Stoff vorhanden wäre. Und während derselbe bei den übrigen Vertretern des Humanismus bis vor kurzem wenigstens meist erst mühsam aus seiner Zerstreuung mußte gesammelt werden, kommt er dem Biographen des Erasmus beinahe vollständig zusammengetragen und geordnet entgegen, zunächst in der durch Clericus veranstalteten Gesamtausgabe seiner Schriften und weiter in den schätzbaren Nachträgen, welche theils die genannten Biographen theils die selbständigen Sammlungen von Burscher, Ruelens, auch Böcking in seiner Ausgabe von Huttens Werken dazu geliefert haben. Eher dürfte die Ueberfülle des vorliegenden Materials in Verlegenheit setzen.

Wer den Umfang und die Manigfaltigkeit desselben kennt, weiß, wie schwierig die Sichtung und die Verwerthung desselben zu einer Biographie ist, welche Erasmus' Geist und Thätigkeit nach allen Seiten hin gerecht wird, und in welcher für die intellectuelle und noch mehr für die sittliche Beurtheilung seiner Persönlichkeit Licht und Schatten auf richtige Weise sich vertheilen. Eine eminent receptive, allen höheren Anregungen geöffnete, aber dabei durchaus

nicht heroische Natur, wider Willen in den größten geistigen Kampf, den seit dem Falle des Heidentums die Geschichte aufweist, hineingezogen, dabei literarisch und epistolarisch productiv bis zur Redseligkeit, — wie konnte es anders sein, als daß Erasmus nach verschiedenen Richtungen hin und von verschiedenen Eindrücken her auch verschieden sich aussprach, bald dieser, bald jener divergirenden Einwirkung sich gefangen gab, die Gegensätze, in deren Zusammenstoß sein Leben fiel und deren keinem er sich unbedingt und ohne Vorbehalt anschließen konnte, hier günstiger und dort ungünstiger beurtheilte? Eine Hauptaufgabe seines Biographen wird es daher sein, diese verschiedenartigen, zum Theil sich widersprechenden Aeußerungen in ruhiger Vergleichung gegeneinanderzuhalten und sie in einem Maße zur Mittheilung zu bringen, welches ihrer wirklichen Bedeutung und Tragweite entspricht. Drummond hat dies gethan. Die Auswahl, die er aus Erasmus Briefen und Schriften gibt, ist eine glückliche und mit historischer Treue vollzogene. Er hat das reiche Material zu einem nicht bloß umfassenden und anziehenden, sondern auch im ganzen richtigen Lebens- und Charakterbild zu verarbeiten verstanden und dadurch die kirchengeschichtliche Literatur, die allgemeine nicht minder als diejenige Englands in verdankenswerther Weise bereichert.

Ein wesentlicher Mangel darf dabei allerdings nicht verschwiegen werden. Das biographische Interesse hat das geschichtliche fast ganz absorbirt. Was Erasmus seiner Zeit gewesen ist, was er ihr geleistet und was er ihr vorenthalten hat, kann nicht nur aus seinen eigenen Aeußerungen, sondern muß auch in dem Zeugnis der Zeitgenossen nachgewiesen werden. Ein Biograph des Erasmus, der seinem Werke mehr als bloß den Werth eines biographischen Einzelbildes geben, vielmehr auch die Stellung und die Bedeutung desselben innerhalb der Geschichte beleuchten will, darf seine Kenntnis der deutschen Reformationsgeschichte nicht, wie es hier der Fall zu sein scheint, hauptsächlich Merle d'Aubigné verdanken und darf nicht, ohne den Gegenstand seiner Darstellung in wesentlichen Punkten unverstanden zu lassen, für die Geschichte des Humanismus sich mit Bayle's Notizen begnügen und das unberücksichtigt lassen,

was Kampschulte, Ludw. Geiger, Horawitz u. A. neuerdings darüber geschrieben haben.

Erasmus' eigene Schriften selbst dagegen sind, was man nicht in Bezug auf alle seine Biographen sagen kann, sorgfältig gelesen und auch mit der erforderlichen kritischen Unterscheidung behandelt. Ein Humanist, der so manche seiner literarischen Arbeiten, Briefe, erbauliche Betrachtungen, ja selbst Gebete unter den Gesichtspunkt von Stilübungen und Stilmustern in die Welt ausgehen läßt, in dessen Phantasie nach der Hand so manches ganz anders sich gestaltet und abrundet, als es ursprünglich gewesen war, ist in der That nicht in allen Fällen „über sich selbst der geeignete Zeuge". Mit Recht läßt darum Drummond auch den eigenen Berichterstattungen des Erasmus gegenüber die Kritik ihr Amt ausüben und verweist z. B. die launige Erzählung in das Gebiet der Fabel, mit welcher er vor seinem Ordensvorsteher Servatius sich über sein Ablegen des Mönchsgewandes rechtfertigt (I, 168). Als ein Beispiel für die Veränderungen, die sich Erasmus bei der Herausgabe seiner Briefe erlaubt hat, nennen wir unsererseits den Brief, den er Amerbach beim Tode von dessen Kind geschrieben hat: derselbe ist in den Epistolae ad Amorbachium nach dem noch vorhandenen Manuscript herausgegeben; in der Briefsammlung dagegen sehen wir ihn manigfach überarbeitet und erweitert, wobei freilich über den neu hinzugefügten Sentenzen die ursprüngliche, wirklich herzliche und ansprechende Kürze und Einfachheit verloren gegangen, das Humane durch das Humanistische in Schatten gestellt ist. Auch dieser Briefsammlung gegenüber ist also kritische Vorsicht gefordert, und eine Bearbeitung des erasmischen Briefwechsels in diesem Sinne dürfte umsomehr als eine noch zu lösende Aufgabe der Geschichtsschreibung anerkannt werden, je reicher und vielseitiger gerade in ihm für die Geschichte jener Zeit die Documente vorliegen. Namentlich in Bezug auf die Data der Briefe wäre eine solche kritische Arbeit von Werth; Drummond gibt allerdings gelegentliche Verbesserungen derselben (vgl. I, 37. 45. 214. 315. 364; II, 25), aber immer noch nicht in genügender Vollständigkeit und mit zu wenig Motivirung. Und wie die Briefe, so können auch die Schriften, wie sie in den Gesamtausgaben

vorliegen, für die Kenntnis von Erasmus' Entwicklung nur mit Vorsicht benützt werden. Die vielen Auflagen, die sie schon während seines Lebens erfuhren, sind fast ebenso viele neue Bearbeitungen derselben; es wird also immer auf die frühere und ursprüngliche Gestalt zurückzugreifen sein, wenn anders in dem zu schildernden Entwickelungsgang nicht gerade die charakteristischen Züge sollen verwischt werden. Auch dieser Aufgabe hat sich Drummond mit mehr Sorgfalt unterzogen als seine Vorgänger; aber auch bei ihm ist es zu tadeln, daß er z. B., um Erasmus' Stimmung während seines Klosterlebens zu schildern, auf Stellen Gewicht legt, welche dem in seiner ursprünglichen Fassung gewiß aufrichtig zu Gunsten des Mönchstums geschriebenen Buche de contemtu mundi nachweislich erst viel später eingefügt sind (I, 25).

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen gehen wir zu der Darstellung des Lebens selbst über. Für die Jugendgeschichte fließen natürlich die Quellen dazu am spärlichsten. Doch besitzen wir auch für sie ihren Hauptmomenten nach eigene Angaben des Erasmus in einem an Goclenius gerichteten Briefe und außerdem eine kurz nach seinem Tode von Beatus Rhenanus verfaßte Lebensskizze. Schon der Letztere erklärt das Jahr seiner Geburt für unbestimmt, und auch Erasmus äußert sich in einem 1519 geschriebenen Briefe dahin, nicht zu wissen, ob er 52 oder 53 Jahre alt sei; dagegen ist als Geburtstag der 27. October durch Rhenanus' Angabe gesichert. Wir hätten also hier bei Erasmus die gleiche Ungewißheit, wie sie in eben dieser Zeitschrift neuerdings mehrfach in Bezug auf Luther zur Sprache gekommen ist. Auch Drummond läßt die Sache unentschieden. Jedenfalls fällt Erasmus' Jugend in die Zeit, wo das sich auslebende mittelalterliche Kirchentum und der von Italien her vordringende Humanismus zuerst auch im Norden sich gegensätzlich berührten und als zwei sich entgegenstehende Principien geistigen Lebens sich zu offenbaren anfiengen. Er hat von beiden Seiten her frühzeitig Einwirkungen erfahren. Der junge Gerhard — ein Name, den er selbst später, allerdings beidemal nicht correct, in Desiderius Erasmus übersetzt hat — war einer unglücklichen Verbindung entsprossen. Der Vater hatte sich gleich nach der Geburt des Knaben zur Uebernahme des

Mönchsgelübdes verleiten lassen, so daß die Erziehung völlig der Mutter anheimfiel. Immerhin hat Drummond mit ziemlicher Evidenz die Existenz eines Bruders des Erasmus nachgewiesen. Dieser selbst wurde im neunten Jahr den Brüdern des gemeinsamen Lebens zu Deventer in die Schule gegeben und durch seinen dortigen Lehrer Hegius in die humanistische Bildung eingeführt. Aber auch von dem entgegengesetzten Lebenskreise sollte er schon in der Jugend den Einfluß an sich erfahren. Nach dem Tode der Eltern gerieth er in die Hände eines ebenso bigotten wie geldgierigen Vormundes, und dieser sorgte dafür, daß der heitern und geistig höchst angeregten Knabenzeit zu Deventer trübe Jahre einer klösterlichen Erziehung folgten, auf welche Erasmus selbst später nur mit Wehmut als auf verlorene zurückgeblickt hat.

Aber wie zeichnet es nun seinen ganzen Charakter, daß er ungeachtet dieses seines Widerwillens schwach genug ist, durch das vereinte Zureden seines Vormundes und älterer Freunde sich zum Eintritt in das Kloster selbst bewegen zu lassen und hier, wiederum eingeschüchtert durch die Vorstellungen und Drohungen der Mönche, schließlich das lebenslang bindende Gelübde auf sich zu nehmen! Keinerlei religiöses Bedürfnis, nur der Mangel an Widerstandskraft, die Scheu vor dem Spotte, die Hoffnung, für seine humanistischen Studien die gewünschte Muße zu finden, geleiteten ihn in's Kloster, und auch während der fünf oder sechs Jahre, die er in demselben zubringt, fehlt jede Spur von religiösen Kämpfen und Entscheidungen, wie sie in Luthers Klosterleben uns entgegentreten. Jener Gegensatz von idealem Sollen und empirischem Dasein, der dort in Luther sich seine Anerkennung erkämpft und zum Postulat eines neuen religiösen Bewußtseins, einer neuen Aneignung der christlichen Versöhnung wird, fällt gar nicht in Erasmus' Erfahrung; er ist es zufrieden, gegenüber der ihn umgebenden Rohheit von gröbern sittlichen Vergehungen sich frei erhalten und durch das Studium der Alten, durch Uebungen im lateinischen Stil sich für seinen späteren Lebensberuf vorbereitet zu haben. Ihm war dem entarteten kirchlichen Christentum gegenüber schon das classische Altertum, das heidnische wie das christliche, die ideale Macht, welcher er die innere Erlösung und Erhebung, sein höheres, sitt-

liches, ja religiöses Leben verdankte, und sein Leben lang stehen für ihn auch ein Sokrates, ein Cicero im Chore der Heiligen. Der Augustinermönch zu Erfurt bedarf der evangelischen Zusprüche, der Gnadenworte, um in seinen Glaubenskämpfen den Sieg, in seinem inneren Zwiespalt den Frieden zu finden; demjenigen zu Stein kommt als solche rettende, versöhnende Macht von Anfang an der Humanismus entgegen, und es ist ihm genug, in ihm über die Armseligkeit des gewöhnlichen Lebens in eine Welt schönerer Formen und reinerer Sittlichkeit erhoben zu werden. Begreiflich daher, daß dieser Humanismus in eben dem Grade seine Begeisterung, ja seine religiöse Verehrung in Anspruch nahm, wie das innerste Wesen der Reformation ihm fremd und unverständlich geblieben ist. Unmerklich mischen sich ihm die antiken und die christlichen Lebensideale, die ihm in diesem seinem klösterlichen Studium aus der Vergangenheit hervortauchen, zu einer neuen sittlich-religiösen Lebensauffassung, welche er der herrschenden gegenüber als die höhere und bessere zu empfinden und von deren Verbreitung er einen bessern Zustand der Kirche zu erwarten das Recht hatte. Darum wird ihm schon jetzt Hieronymus so lieb, weil auch in ihm das alte und das neue Rom, die Wissenschaft und die Religion sich die Hände gereicht haben.

Erasmus' Gelehrsamkeit und Sprachgewandtheit war die Veranlassung, daß der Bischof von Cambray ihn aus den nachgerade drückend werdenden Fesseln des Klosterlebens heraus in seine Umgebung zog. Und durch diesen sollte ihm auch der höchste Wunsch eines damaligen Gelehrten, ein Aufenthalt in Paris, ermöglicht werden. Drummond setzt denselben, entgegen der frühern Annahme, auf Grund einer Andeutung des Erasmus selbst bereits in's Jahr 1492 und läßt ihn, allerdings nicht ohne öftere Unterbrechung durch Reisen und Besuche, bis zum Sommer 1498 fortdauern (I, 37. Anm. 9). Auch über diese Zeit seines Lebens haben wir wenig Nachrichten. Er trat zuerst in das Collegium von Montaigu ein, wurde aber hier in Folge schlechter Kost und Wohnung so krank, daß er im Hause seines Bischofs sich Erholung suchen mußte. Besser befand er sich bei dem Privatunterricht, durch den er nach seiner Rückkehr sich seine Existenz ermöglichte.

Dem sprachgewandten, begeisterten Lehrer, dem Humanisten, der schon damals in der Behandlung der lateinischen Sprache als Meister anerkannt wurde, fehlte es nicht an Schülern, die seinen Unterricht dem an der Universität gebotenen vorzogen. Ihn selbst dagegen kann die Scholastik, welche hier gelehrt wurde, niemals befriedigt haben. In seinem „Lobe der Narrheit" wie in seinem viel späteren Gespräch „vom Fischessen" spricht er sich über sie mit der äußersten Verachtung aus. Aber ebenso sehr mußte er sich von demjenigen Humanismus zurückgestoßen fühlen, welcher ihm dort von Seiten eines Andrelinus mit der ganzen haltlosen und frivolen Lebensrichtung seiner italienischen Heimat entgegentrat. So war er auch auf der Universität, wie früher im Kloster, wesentlich auf die eigene geistige Arbeit, auf den eigenen Verkehr mit dem Altertum angewiesen. Er wollte weder eine Frömmigkeit, welche die humanistische Kritik und Bildung ausschloß, noch auch die letztere ohne die Zucht und den Gehalt der ersteren. Gerade in Paris mußte ihm die Kluft deutlich bewußt werden, welche in der damaligen Zeit beiderlei Lebensgebiete von einander trennte (vgl. I, 33). Gerade hier mußte er darum auch ihre Versöhnung, für welche er ja die Bürgschaft wie die Befähigung in sich trug, als die ihm obliegende Lebensaufgabe erfassen. Neben Hieronymus wird Laurentius Valla sein Vorbild, der Beides gethan, die Gesetze der lateinischen Sprache wieder entdeckt und das neue Testament mit kritischem und zugleich praktisch-evangelischem Geiste erklärt hatte.

In der That ist es diese ernstere Auffassung und Neubelebung des Humanismus, worin wir die eigentliche Bedeutung des Erasmus, seine entscheidende Leistung an die Geschichte zu erblicken haben. Er vor allen hat ihn von der skeptischen und frivolen Haltung befreit, die ihm in Italien und bei so vielen auch seiner transalpinen Vertreter anhaftete, und hat ihn zu der Frömmigkeit in jenes positive Verhältnis der Anerkennung und der Förderung gebracht, durch welches er erst fähig wurde, für die sittliche und religiöse Erneuerung der abendländischen Welt die vorbereitende, bahnbrechende Macht zu werden. Wenn wir ihn während seines ganzen Lebens in unabläßiger Arbeit immer neue Schätze der humanistischen Bildung sich aneignen und mit einem eigentlichen

Missionstriebe sie nach außen hin verbreiten sehen, so war es nicht nur das ästhetische, sondern auch das praktische und religiöse Interesse, was ihm dazu den Antrieb gab; er wußte, daß er mit ihr der Kirche und der ganzen Gesellschaft eine erneuernde, veredelnde Lebensmacht mittheilte; und wie sehr dieselbe eben einer solchen Anregung bedurfte, zeigt deutlicher als alles andere die beispiellose Verehrung, welche die Zeitgenossen dem Erasmus in der Folge entgegengebracht haben, die Anerkennung seiner Unentbehrlichkeit, wie sie in so manchen Zeugnissen derselben sich ausspricht. Auch in dieser Hinsicht ist es zu rügen, daß Drummond die übrige Literatur des Humanismus nicht in umfassenderer Weise berücksichtigt hat; was Erasmus seiner Zeit gewesen, würde ja eben durch die Art, wie sie ihn aufgenommen, am besten können erkannt und veranschaulicht werden.

Ihre innere Klarheit und Reife hat diese angedeutete Geistesrichtung unstreitig auf der jenem Aufenthalt in Frankreich folgenden Reise nach England erhalten. Sie fällt (nach der Untersuchung I, p. 65) zwischen den Herbst 1498 und Januar 1500, und fand in der ersten Hälfte 1506 eine kürzere Wiederholung (I, p. 141). Bekanntschaften mit englischen Adeligen, die sich ihm in Paris angeschlossen, führten ihn über den Kanal, und zwar zunächst nach Oxford. Auch hier herrschte noch die scholastische Theologie. Aber er traf doch hier auch einen Kreis von Männern, die gleich ihm sich von ihr losgesagt und dem Humanismus sich zugewandt hatten, Männer wie den Arzt Thomas Linacre und namentlich den geistvollen jungen Rechtsgelehrten Thomas Morus. Auf's anschaulichste tritt es uns in Drummonds Schilderung dieses Kreises entgegen, wie durch solchen persönlichen Verkehr fast noch mehr als durch die schriftstellerische Arbeit in jener Zeit Ring um Ring sich schließt an jener großartigen Verbindung, zu welcher am Ende des 15. und am Anfang des 16. Jahrhunderts der Humanismus die edlen Geister der Zeit zu vereinigen und durch welche er in so raschem Siegeslauf die Gedankenwelt zu erobern wußte. Und gerade in England war Erasmus in dieser Hinsicht ebenso sehr der Empfangende als der Gebende. Man fühlt es den damals geschriebenen Briefen ab, wie tiefgehend für ihn die empfangenen Ein-

drücke sind, wie sehr er sich von der feinen Bildung, den leichtern edlern Umgangsformen anziehen läßt, welche viele der englischen Grafen- und Bischofssitze damals auszeichneten. Er ist überrascht von der Gelehrsamkeit und der Bildung, die er überall findet. Der Mönch, der Gelehrte sieht sich in einen Reiter und Jäger verwandelt. Ja, dem lockern Andrelinus weiß er sogar von den Küssen zu erzählen, womit die englischen Frauen ihre Gäste zu empfangen und zu entlassen gewohnt sind. Bei alledem bleibt aber das ernste Studium, die Einsammlung neuer Kenntnisse und die Vertiefung und Klärung der religiösen Anschauungen auch hier sein vornehmstes Anliegen. In John Colet trat ihm, nur noch bewußter und gereifter, eben die humanistische Bildung entgegen, welche ihm selbst als Ideal vorschwebte: die Begeisterung für das Altertum, verbunden mit der Arbeit um die Erneuerung der theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens. Während Erasmus in Oxford war, las Colet gerade über die Briefe des Paulus, um sie, im ausgesprochenen Gegensatz gegen die scholastische Methode, wieder in ihrem ursprünglichen Wortsinn und ihrem praktischen Gehalte zur Geltung zu bringen. Der Verkehr und die — von da an ununterbrochen fortdauernde — Freundschaft mit ihm, dem theologisch und religiös ungleich durchgebildeteren Manne, mußte mehr als alles andere in Erasmus jene freie, evangelisch-praktische Theologie befestigen, die sich bald darauf in seinem Enchiridion und später noch viel klarer und umfassender in seinen neutestamentlichen Arbeiten ausspricht.

Ebenso wichtig für Erasmus' Bildungsgang ist eine andere Errungenschaft, die er gleichfalls wesentlich seinem Aufenthalt in England verdankt: die Wiederaufnahme seines Studiums des Griechischen. Auf der Schule hatte er kaum die Anfangsgründe dieser Sprache gelernt; erst ungefähr dreißig Jahre alt, also in Paris, beschäftigte er sich ernstlicher mit derselben, erklärt aber, anders als es fünfzehn Jahre früher mit Reuchlin der Fall gewesen, von dem dortigen griechischen Lehrer Hieronymus wenig darin gefördert worden zu sein [1]). In der That constatirt Drummond (I, 81)

1) Es ist seiner eigenen Aeußerung im Catal. Lucubrat. entgegen, wenn Drummond (I, 112) die Bekanntschaft mit dem genannten Griechen statt vor, erst nach Erasmus englischer Reise erwähnt.

erst von seinem Aufenthalt in Oxford an eine selbständigere Kenntnis der griechischen Literatur, und damit stimmt eine später mitgetheilte Aeußerung des Erasmus selbst aus dem Jahr 1504, er sei nun seit drei Jahren fast ausschließlich mit der griechischen Literatur beschäftigt und hoffe dabei seine Zeit nicht übel angewandt zu haben (I, 137). Es mag wiederum auf Colets Einfluß zurückzuführen sein, wenn er, wie die gleiche Stelle zeigt, schon damals diese linguistischen Studien unter den Gesichtspunkt stellt, daß sie ihm für seine Arbeiten über das neue Testament die Grundlage gewähren sollen.

Zunächst allerdings bethätigt und vervollkommnet er diese seine Sprachkenntnisse nur in zahlreichen Uebersetzungen griechischer Schriftsteller. Aber man darf den Werth nicht zu gering anschlagen, den auch solche untergeordnete Arbeiten für die wissenschaftliche Bildung der damaligen Zeit gehabt haben. Die griechischen Autoren waren zum größten Theil noch gar nicht durch den Druck zugänglich gemacht, das Griechische überhaupt auch unter den Gelehrten nur von den wenigsten verstanden; es pflegt ausdrücklich erwähnt zu werden, wenn einer in diese Zahl gehört. So waren solche Uebersetzungen, wie sie Erasmus nach dem Vorbilde namentlich Reuchlins veranstaltete, eines der wichtigsten Beförderungsmittel der Wissenschaft und der classischen Bildung. Für Erasmus waren sie zugleich das Mittel, ihm in Frankreich wie den Niederlanden, wo er sich in den folgenden sechs Jahren abwechselnd aufhielt, seine Subsistenz zu sichern. Auf die Bitte einer frommen Frau, die ihrem weltlich gesinnten Manne gern ein ansprechendes Erbauungsbuch in die Hände geben möchte, schreibt er dazwischen 1501 das „Handbuch eines christlichen Streiters“ (es ist ein geschmackloses Misverständnis einer zufälligen Anspielung, wenn Drummond den Titel Enchiridion von Erasmus in dem Sinn von „Dolch“ gemeint wissen will) — eine kleine Schrift, die in gefälliger, edler Sprache, mit vielfacher Benutzung classischer wie biblischer Stellen das Wesen der christlichen Frömmigkeit zur Darstellung zu bringen sucht. Es sollte seiner eigenen Aussage zufolge ein Heilmittel sein gegen den religiösen Aberglauben und Werkdienst, welchem die kirchliche Frömmigkeit verfallen war. Dabei ist aber der theologische

Hintergrund durchaus derjenige des mittelalterlichen religiösen Bewußtseins; nicht der Glaube wird dem Thun, sondern das rechte Thun wird dem falschen, die echte Gottespflicht der vorgegebenen gegenübergestellt, wobei allerdings von der priesterlichen und sacramentalen Heilsvermittlung beinahe vollständig abgesehen, Christus mit seiner Lehre, der heilige Geist mit dem vernünftigen Denken identificirt ist. Man sieht, diejenige Fortbildung, welche Erasmus der Theologie zudachte, lag von Anfang an in der Richtung des Rationalismus und durchaus nicht in der des ursprünglichen Protestantismus. (Vgl. Bd. I, S. 115.)

Der mehrjährige Aufenthalt in Italien, der ihm namentlich durch die Unterstützung englischer Freunde vom Sommer 1506 bis zum Jahre 1509 möglich wird, bringt endlich Erasmus auf die Höhe, wie seiner geistigen Bildung, so auch seines Ruhmes. Gleich in Turin läßt er sich zum Doctor der Theologie ernennen. Weiter führt ihn dann seine Reise nach Bologna, Venedig, Padua und zuletzt nach Rom. Ueberall ist er rastlos thätig, sich mit Stoffen des Altertums zu bereichern. Namentlich im Griechischen sucht er sich zu vervollkommnen. In Venedig veröffentlicht er 1508 bei Aldus Manutius seine große Ausgabe der Adagia, ein Werk, das seit seinem ersten Erscheinen in Paris (1500) schon mehrmals war aufgelegt worden, aber hier erst, mit dem Reichtum an Stoff, wie nur die italienischen Bibliotheken, und mit der eleganten Ausstattung, wie nur die aldinische Presse sie ihm geben konnte, zu derjenigen Gestalt gediehen ist, in welcher es für die Verbreitung der classischen Bildung und für die Einbürgerung ihrer Elemente in das europäische Geistesleben so wichtig wurde. Sein Charakter läßt sich in kurzen Worten kaum bezeichnen. „Adagiorum Chiliades tres ac centuriae fere totidem", wie der Titel dieser aldinischen Ausgabe lautet, genauer 3260 und später gar 4151 lateinische und griechische Sprüchwörter, Sentenzen, Redeweisen sind darin zusammengestellt, übersetzt, commentirt, überhaupt der Bildung der Zeit zugänglich gemacht; zugleich aber nimmt Erasmus von ihnen die Veranlassung, sich über allerlei Erscheinungen seiner Zeit mit dem ihm eigentümlichen Geist und Witz, aber auch in strafendem Ernste auszusprechen und so das attische Salz, das er in so reicher

Fülle gesammelt, auf die Gesellschaft, die Wissenschaft, die Kirche seiner Gegenwart wirken zu lassen. So ist das Werk ein Denkmal nicht nur des Altertums, sondern auch dieser seiner Gegenwart und nach beiden Seiten hin noch immer von hohem Werthe; aber dieser letztern vor allem ist es ganz unschätzbar gewesen, indem es ihr die Bücher ersetzte, die damals theils noch fehlten, theils nur schwer zugänglich waren, ihr den Geist des Altertums, dessen sie bedurfte, nicht mehr als Fremdling, sondern als Freund und Vertrauten und in ihr eigenes Fleisch und Blut gekleidet nahe brachte. Welchem Bedürfnis die Sammlung entgegenkam, zeigt am besten der Absatz, den sie fand. Bald waren neue Auflagen nöthig. 1413 erscheint eine solche bei Froben, die binnen vier Jahren noch zweimal und später noch öfter wiederholt werden muß, außerdem Nachdrücke in Paris, Straßburg und anderswo. Erasmus hat auch in späterer Zeit nicht aufgehört die Sammlung zu vervollständigen, und namentlich von seinen auf die Kirche und die Politik bezüglichen Auslassungen gehören die schärfsten und kühnsten dieser späteren Redaction an.

Auch die bekannteste von Erasmus' Schriften, das „Lob der Narrheit", verdankt wenigstens ihre Conception jenem italienischen Aufenthalte und den hier empfangenen Eindrücken. Auf der Rückreise nach England wurde der Plan dazu entworfen und dann die kleine Schrift selbst im fröhlichen Familienkreise des Freundes Morus binnen einer Woche in's Reine geschrieben. Greller, kühner als dieses hat keins seiner Bücher die Schäden der Zeit beleuchtet, wirksamer keins zu ihr gesprochen; in wenigen Monaten folgten sich sieben Auflagen; namentlich in Deutschland wurde sie mit Jubel aufgenommen und wie ein Ruf an alle Gutgesinnten zur Sammlung und zum Kampf begrüßt. Der Inhalt der Satire ist zu bekannt, als daß dabei weiter zu verweilen wäre. Wir möchten ihr formell wenigstens nicht in dem Maße ein ungetheiltes Lob spenden, wie es Drummond thut: dafür ist die im Titel angedeutete satirische Fiction zu wenig streng festgehalten, und die Zusammenstellung der Schriftworte, in denen gegen das Ende die Thorheit ihre Apotheose feiert, hört auf witzig zu sein und wird frivol. Auch erklärt sich das Prädikat der Originalität, welches ihr der Biograph gibt

(I, 185), doch nur aus der schon öfter gerügten Unbekanntschaft mit der zeitgenössischen Literatur. Erasmus selbst hat von diesem Buche nicht anders gesprochen, als von einem leicht hingeworfenen Erguß seiner satirischen Laune und es anfangs nicht einmal der Herausgabe werth gehalten.

Ihn beschäftigten in Wahrheit ganz andere Arbeiten. Das folgende Jahrzehnt zeigt ihn in einer Thätigkeit und einer Productivität, die, zumal wenn seine Kränklichkeit in Anschlag gebracht wird, an das Wunderbare grenzt. Bald veröffentlicht er grammatische und stilistische Lehrbücher — so 1512 die Schrift: „De duplici copia verborum ac rerum"; bald pädagogische Arbeiten, durch welche dem Unterricht ein neues Ziel vorgesteckt und ein frischer Geist eingehaucht wird — so die Abhandlungen: de pronuntiatione und de ratione studii, während allerdings seine pädagogische Hauptschrift: de pueris . . . liberaliter instituendis erst 1529 geschrieben ist —; bald wieder Uebersetzungen aus dem Griechischen und neue Ausgaben wie die des Seneca (1515) und vor allem die des Hieronymus (1516).

Drummond hat auch dieser Seite von Erasmus' Thätigkeit eine eingehende Besprechung gewidmet und dabei nur auffallenderweise seine pädagogischen Leistungen unberücksichtigt gelassen. Was ihn aber während dieser ganzen Zeit am meisten und am erfolgreichsten in Anspruch nimmt, sind diejenigen Arbeiten, mit denen er der gewaltigsten Bewegung seiner Zeit, der religiösen, zur Orientirung und zum Durchbruch geholfen hat, die der Erklärung und Herausgabe des Neuen Testamentes gewidmeten. Schon in Cambridge, wo er bei einem spätern Besuche in England, nach Drummonds Berechnung 1512, sich aufhielt, vergleicht er zu diesem Zwecke mehrere Handschriften; auch in den Niederlanden, wo ihn die wahrscheinlich 1514 erfolgte Ernennung zum Rathe Karls V. meistens festhielt, setzt er sie fort; sie kommen endlich zu ihrer Vollendung in der wichtigen ersten Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes, die er mit reichhaltigen, den Text begleitenden Anmerkungen und einer neuen Uebersetzung in Basel erscheinen ließ. Bald folgten ihr die bekannten, noch umfangreichern Paraphrasen

nach. Referent hat es in einem frühern Vortrage [1]) versucht, die Bedeutung dieser Arbeiten für die Theologie und die Kirche hauptsächlich aus den Zeugnissen der Zeitgenossen zu beleuchten und zugleich ein Bild des Gelehrtenkreises zu zeichnen, welcher dem Erasmus zu deren Veröffentlichung in Basel behülflich war. Dort ist zugleich die verschiedene Zeitbestimmung für diesen seinen Aufenthalt in Basel besprochen worden. Die von Drummond (I, 308. 361) gegebene, wonach Erasmus' erste Ankunft in Basel, mithin auch seine erste Reise durch Oberdeutschland, in den Sommer 1515 fiele, ist unrichtig; nicht nur rühmt Erasmus schon im Jahre vorher (Ep. 158) die hier gefundene Aufnahme und auch Zwingli hat ihn anfangs 1515 schon in Basel besucht (Zwingli, WW., Bd. VII, S. 12 f.), sondern er muß auch schon im Spätherbst 1513 einmal dort gewesen sein (Ep. 152 von Zasius) [2]). Der Brief des Beatus Rhenanus vom 17. April 1515, auf welchen Drummond sich beruft, würde ihn dann zum dritten Male in die genannte Stadt rufen, nachdem er schon im Winter 1513 und anfangs 1515 sich darin aufgehalten. Am wichtigsten war jedenfalls jener letzte Aufenthalt. Er dauerte (Ep. 255) beinahe zehn Monate, vom August 1515 (vgl. p. 255, wo Drummond mit Recht in Ep. 182, statt Annuntiationis, Assumtionis liest) bis zum Frühjahr 1516, und die angestrengte Thätigkeit, von der Erasmus sagt, daß sie ihn fast aufgerieben, begreift sich, wenn man daran denkt, daß während dieser Zeit Seneca, eine vermehrte Ausgabe der Adagien, das Neue Testament und Hieronymus erschienen, die ersten beiden Schriften 1515, die dritte im Februar und die vierte im Mai 1516.

1) Erasmus' Stellung zur Reformation hauptsächlich von seinen Beziehungen zu Basel aus beleuchtet. Basel 1873.

2) In der auf der Basler Universitätsbibliothek befindlichen Briefsammlung des Bonif. Amerbach schreibt dessen Bruder Bruno Sept. 1513: Des. Erasmus apud nos hiematurus est. Und dem entsprechend ist in einem späteren, von anderer Hand geschriebenen Briefe (vom 1. Mai 1514) berichtet, Erasmus sei zu seiner Erholung nach Pruntrut (einem Städtchen in der Nähe von Basel) gereist. Sein erster Aufenthalt in Basel muß nach diesen Notizen, vgl. mit Erasmus Ep. 158, von Ende 1513 bis Mai 14 gefallen sein.

Interessant, wenn auch nicht wesentlich neues enthaltend, ist das Kapitel, worin die Ausgabe des Neuen Testamentes besprochen und diese erste mit den spätern verglichen ist (p. 307 sqq.). „Praecipitatum verius quam editum" nennt sie Erasmus selbst. Er hat offenbar lange nicht alle Vorarbeiten dazu benützt, die er gemacht hatte. Die älteste Handschrift, die er zugrunde legte, gehörte dem zehnten Jahrhundert an und der Schluß der Apokalypse, der in ihr wie auch in den übrigen damit verglichenen vier Manuscripten fehlt, ist Erasmus' eigene Uebersetzung, welche in den sechs Versen nicht weniger als dreißigmal vom Original abweicht. Bei weitem sorgfältiger ist die durch den raschen Absatz schon nach drei Jahren nothwendig gewordene zweite Ausgabe, und auch die folgenden, so viele ihrer noch zu Erasmus' Lebzeiten erschienen sind (die letzte, fünfte, 1535), haben ihm zu immer neuen Ueberarbeitungen Veranlassung gegeben, wobei er sich allerdings bekanntlich die Schwachheit zuschulden kommen ließ, die von ihm als unecht erkannte Stelle 1 Joh. 5, 7 dem Herkommen zuliebe seit 1522 wieder in den Text aufzunehmen.

Die eben erwähnte kritische Aenderung war übrigens nicht das Einzige, was ihm gegenüber dem ungleich größeren Beifall der gelehrten Welt den Tadel der Mönchspartei zuzog. Schon die Abweichungen von der Vulgata, welche sich die Uebersetzung erlaubte, namentlich aber manche Anmerkungen mußten Anstoß geben. Dieselben sind theils sprachlicher, theils sachlicher Art, und enthalten wieder manche scharfe Ausfälle auf die kirchliche Gegenwart. Sowol dem Primat des Petrus, wie dem Verbot der Priesterehe wird die biblische Begründung abgesprochen. Die Notiz, daß Petrus bei einem Gerber wohnte, gibt Gelegenheit, von der Pracht der päpstlichen Hofhaltung zu reden. Solche Aeußerungen verwickelten ihn, namentlich als durch Luthers Auftreten die Gemüther erhitzt waren, in manigfaltige Streitigkeiten; aber allzu gern hat er sich daraus eine Art von Märtyrerkrone gemacht und zu ängstlich die Widerlegung aller Angriffe sich angelegen sein lassen; des Lobes und der Anerkennung wurde ihm viel mehr zutheil; sogar ein päpstliches Empfehlungsschreiben durfte er der zweiten Ausgabe des Neuen Testamentes vorangehen lassen.

Es hat freilich etwas unser Gefühl Verletzendes, mitten in diesen Arbeiten und dieser Anerkennung Erasmus immer wieder bittend, ja schmeichelnd an die Thüren der Reichen klopfen und um seine äußere Existenz kämpfen zu sehen. Aber die damalige Gesellschaft hatte keine Stelle, wo ein Mann, wie er, zugleich seinen wissenschaftlichen Beruf erfüllen und sein eignes, frei erworbenes Brot essen konnte. Er war darauf angewiesen, an die Liberalität der Bischöfe und der Fürsten zu appelliren und von ihnen durch Bitten, durch Widmungen und Zusendungen seiner Schriften das sich zu erbetteln, was er von der Gesellschaft zu fordern wie kein andrer das Recht gehabt hätte. Und wie oft sieht er sich dabei abgewiesen, hingehalten, betrogen! Enttäuscht muß er darüber klagen, wie der König von England ihm beim Abschied kein Geld in die Hand gedrückt habe; er bekennt gelegentlich, daß diese Bettelei ihn mit Haß gegen sich selbst erfülle und ihm unerträglich geworden sei; aber auch die Ernennung zum fürstlichen Rathe überhob ihn derselben durchaus nicht, da die Besoldung ihm fast nie ausbezahlt wurde. Freilich waren die Ansprüche auch nicht gerade gering, die er an das Leben machte, oder vielmehr die seine Kränklichkeit, sein fein organisirtes Wesen, seine Reisen, seine Arbeiten zu machen ihn nöthigten. Störend genug durchzieht die so häufige Geltendmachung dieser Bedürfnisse den Briefwechsel, zumal wo wir, wie bei der Nachricht von Warhams Krankheit, sogar die freundschaftlichen Beziehungen unter den Gesichtspunkt des Vortheils gestellt sehen; immer aber verdient es Anerkennung, daß durch keinerlei Bedürftigkeit Erasmus sich zu einem Amt hat hinziehen lassen, welches für ihn eine bloße Sinecur gewesen oder aber in der Erfüllung seiner wissenschaftlichen Aufgaben ihm hinderlich geworden wäre (vgl. I, 240).

Seine äußere Stellung consolidirte sich erst in Basel, wo er im Jahre 1521 seinen bleibenden Wohnsitz nahm und wo er auch (12. Juli 1536) gestorben ist, nachdem allerdings die auch hier siegende Reformation ihn für mehrere Jahre nach Freiburg hatte übersiedeln lassen. Denn in dieser die Fortsetzung oder gar die Vollendung seiner Bestrebungen anzuerkennen, hat er sich bekanntlich je länger je entschiedener geweigert.

Den Kämpfen, in welche Erasmus durch das Auftreten der

Reformation hineingezogen wurde, ist beinahe der ganze zweite Band des Drummond'schen Werkes gewidmet, und die Beleuchtung, welche die von ihm dabei eingenommene Stellung erhält, ist in Anerkennung und Tadel gleich glücklich zu nennen. Zu rügen ist freilich, daß das Verhältnis zu Luther einseitig in's Auge gefaßt, dasjenige zu Zwingli, zu Bucer u. s. w. fast ganz unberücksichtigt geblieben ist. Namentlich hätten die Briefe an den Letztern eine Erwähnung verdient, da sich in ihnen Erasmus' Stimmung hinsichtlich der Reformation mit seltener Deutlichkeit ausspricht.

Mit Recht beginnt Drummond seine Darstellung mit einer Analyse der psychologischen und religiösen Motive, von denen hier Erasmus und dort Luther in ihren reformatorischen Ideen sich leiten ließen. Denn schon dadurch ist für den erstern der oft gehörte Vorwurf abgeschnitten, als ob er mit seiner Weigerung, sich Luther anzuschließen, sich selbst und seiner Vergangenheit in bewußter Weise untreu geworden wäre. Ebenso zutreffend ist ferner die Erinnerung (II, 359), wie Erasmus bereits dem Greisenalter sich näherte und seine reformatorischen Anschauungen und Forderungen zum Abschluß gebracht hatte, als die von Luther angeregte religiöse Bewegung an ihn herantrat mit Zielen für die Kirche und mit Forderungen an das persönliche Leben, die ihm neu und fremd waren. Gerade Luther hat es am klarsten ausgesprochen, was für principielle Verschiedenheiten zwischen ihm und Erasmus vorhanden seien. Die Opposition des Letztern war immer nur Kritik einzelner Misbräuche und Institutionen gewesen, niemals eine dogmatische und aus den Schranken des mittelalterlichen Bewußtseins heraustretende. Der kirchlichen Hierarchie und Praxis hat er die evangelischen Grundformen entgegengehalten, nicht um jene zu zerstören, sondern um sie dem Ideal gemäß umzugestalten. Wenn er an der Einheit und Autorität der Kirche festhielt, so geschah es, weil er ihrer durchaus bedurfte. Eben jene Mischung von Pelagianismus und Heilsbedürfnis, von subjectiver Skepsis und autoritativer Abhängigkeit, in deren Boden der römische Katholicismus von jeher sein Fundament gelegt hat, bildet ja den charakteristischen Grundzug seines Wesens. Er will keine dogmatischen Entscheidungen auf sich nehmen, einfach weil er keine zu treffen im Stande ist. Darum

Ist es kein Scherz, sondern entspricht seiner innern Stellung zur Sache, wenn er im Abendmahlsstreit erklärt, Oekolampads Deutung nur deswegen nicht sich anzueignen, weil die Kirche anders lehre, wenn er überhaupt, bis der Sturm sich gelegt, „an ihrem festen Felsen seinen Anker anklammern“ will (II, 310. 69. 361).

Daß für diese reservirte, zuletzt entschieden abweisende Stellung, welche Erasmus der Reformation gegenüber eingenommen, Motive nicht nur sachlicher, sondern auch rein persönlicher Art zugrunde lagen, wird ja freilich auch von Drummond nicht geleugnet. Ein Mann, der sich in dem Maße wie Erasmus von der Rücksicht auf Lob und Tadel, auf Gunst und Ungunst der Großen beherrschen ließ, der sich nicht scheute, mit frecher Offenheit es auszusprechen, wie die Pflicht der Wahrhaftigkeit in der Sorge für die äußere Wohlfahrt ihre Grenze habe, ein solcher Mann darf an seinen Biographen nicht den Anspruch machen, daß er in seiner Handlungsweise überall sachliche Bestimmungsgründe, wirkliche Ueberzeugung voraussetze. Unserm Eindruck nach würde es die historische Treue verlangt haben, daß dieser sittlich widerwärtige Zug in Erasmus' Wesen noch schärfer, als bei Drummond geschehen, wäre hervorgehoben worden. Immer aber bleibt derselbe im Recht mit seinem Nachweise, wie die neuen religiösen Ueberzeugungen, zu deren Annahme Erasmus durch die Reformation aufgefordert wurde, eben doch durchaus nicht die Consequenz seiner eigenen reformatorischen Ideen gewesen sind, vielmehr gerade auch mit diesen an manchem Punkt im schärfsten Widerspruch gestanden haben. Jene Scheidung und Entgegenstellung von Natur und Gnade, jene ausschließliche Geltendmachung des Versöhnungstodes Christi, auf welche die Glaubensgerechtigkeit der Reformatoren sich baute, lag außerhalb seiner Erfahrung. Er wollte die todten Werke der Kirche nicht durch die für ihn ebenso todte sola fides, sondern durch die praktische Frömmigkeit ersetzt wissen und konnte sich in jene Entgegensetzung von Glauben und Werken nicht hineinfinden, durch welche Luther ja nicht bloß die römisch-katholische, sondern die ganze altkirchliche Lehre von der Rechtfertigung umgestaltet hat. Wenn darum Drummond es bei Erasmus gerade um seiner religiösen Anschauungen willen für eine Sache der Unmöglichkeit

erklärt, daß er sich der Reformation, so wie sie sich vor seinen Augen gestaltete, hätte anschließen können, so urtheilt er unstreitig viel gerechter als sein Landsmann, der Graf Russel, der in seinen eben erschienenen kirchengeschichtlichen Essays sagt: „Die Frage war nicht die, ob diese oder jene Glaubensartikel angenommen, ob Willensfreiheit oder Prädestination gelehrt, der Gottesdienst mit oder ohne Cerimonieen gehalten werden sollte. Sie war umfassender; sie gieng dahin, ob die Schrift sollte dürfen gelesen, ob Christus oder der Papst sollte verehrt werden." (Vgl. Essays on the rise and progress of the Christian Religion. London 1873, p. 220 f.) So leicht war die Frage in Wirklichkeit damals nicht gestellt, noch weniger als sie es heute ist im Streite ähnlicher Gegensätze; gerade das Studium des Erasmus und seiner Gesinnungsgenossen führt es deutlich vor Augen, wie schwer die Entscheidung auch dem Aufrichtigen werden mußte, und die geschichtliche Größe der Reformatoren wird wahrlich nicht dadurch erhöht, daß man diesen ihren Entscheidungskampf leichter darstellt, als er gewesen ist.

Und hätte Erasmus' Kritik, einmal von jenem „festen Felsen" kirchlicher Tradition und Autorität abgelöst, wirklich auch bei der Grenzlinie Halt machen können, vor welcher die Reformatoren stillegestanden waren? Sein Scharfsinn mußte ihm sagen, daß, wenn einmal das subjective Urtheil in Glaubenssachen maßgebend sein sollte, dann noch ganz andere Lehren in Frage gestellt seien, als bloß die soteriologischen; auch die Autorität der Schrift fiel ihm dann dahin (II, 365), und selbst diese vorausgesetzt, fand er, wie sein Gespräch mit Farel und so manche andere skeptische Bemerkung andeutet, gerade für diejenigen Dogmen keinen Rückhalt in derselben, welche als die unantastbaren Grundlagen alles religiösen Lebens galten und deren Bestreitung nach den damaligen Rechtsbegriffen nicht nur aus dem kirchlichen, sondern auch dem bürgerlichen Gesellschaftsverbande ausschloß (vgl. II, 199. 362). Für Luther, der diese innere Skepsis herausfühlte, war er darum geradezu „ein Feind aller Religionen, ein erklärter Feind Christi, ein Epikuräer, Skeptiker und Arianer in einer Person". Erasmus mochte es spüren, daß er als Protestant das alles werden könnte, und um den eigenen Zweifeln und

Unschlüssigkeiten gegenüber die Grundlage seines religiösen Lebens sich zu erhalten, blieb er innerhalb der gegebenen Kirche.

Eine Negation ihrer Reformationsbedürftigkeit war ja dieses Verbleiben in ihren Schranken noch lange nicht. Im Gegentheil, gerade für die Durchführung seiner reformatorischen Ideen erblickte er in Luthers Vorgehen die größte Gefahr. Bis dahin hatte auch das kühnste Aussprechen derselben ihm selbst wol den Haß der Mönchspartei, aber gerade von Seiten der höchsten Würdenträger der Kirche keinerlei Verurtheilung zugezogen. Sein Neues Testament wurde von Leo X. approbirt. Dessen Nachfolger Hadrian hatte, als er noch in Löwen war, über das Erscheinen des Enchiridion sein Wohlgefallen ausgesprochen. Ungestraft blieb seine freimüthige Misbilligung der gegen Luther erlassenen Bannbulle, obschon er sie selbst dem Papst gegenüber zu äußern wagte. Sollte nun er, der doch auch an Luthers Auftreten so vieles zu tadeln hatte, um seinetwillen die Kirche verlassen? Oder sollte er, als 1526 die Sorbonne einen Theil seiner eigenen Bücher verdammte, deshalb an dem endlichen Sieg der guten Sache innerhalb der Kirche verzweifeln? Viel haben unstreitig persönliche Rücksichten, viel hat auch persönliche Feigheit auf Erasmus' Benehmen eingewirkt, mehr als es Drummonds Darstellung zutage treten läßt; aber dieser ist im Rechte, wenn er seine Stellung im ganzen doch auf höhere, sachliche Beweggründe zurückführt. Manches in den kirchlichen Zuständen sah Erasmus in der That innerhalb des kurzen Menschenalters, in welchem er gewirkt hatte, besser geworden, manches Vorurtheil zerstört, manche Kraft für die freiere Wissenschaft gewonnen; und doch waren erst seit kurzer Zeit und hauptsächlich durch seine Bemühung die sprachlichen Hülfsmittel verbreitet, die Urkunden des Christentums und der kirchlichen Vergangenheit wieder aufgeschlossen und lesbar gemacht worden; so konnte er gerade von einer ruhigen Entwicklung der Dinge erwarten, daß sie das Angefangene weiter führen und zur Reife bringen werde; dabei würde, durfte er hoffen, zugleich der reformatorische Trieb, den er bei so Manchen in subjectivistische Willkür ausarten sah, in Schranken gehalten werden und, statt in einzelnen Sondergestaltungen sich zu zersplittern, der Gesamtheit zugute kommen;

es würde eine Reformation der Kirche möglich sein, ohne daß das eigentliche Object derselben, die Kirche selbst, dadurch zerstört würde (vgl. II, 66).

Einer solchen Grundanschauung von der Sache entspricht auch durchaus die thatsächliche Stellung, die wir Erasmus während dieser letzten Zeit seines Lebens einnehmen sehn. Und zwar nicht nur die negative, abwehrende gegenüber Hutten und Luther, wie sie in den bekannten und natürlich auch von Drummond ausführlich mitgetheilten Briefen und Streitschriften hervortritt, sondern auch die sonstigen Arbeiten und Leistungen, mit welchen er auch während dieser Zeit noch der Wissenschaft und der Kirche zu dienen nicht müde wird. Am liebsten hätte er sich gar nicht in den Streit mit Luther gemischt, nicht bloß aus Zaghaftigkeit, sondern weil er sich bewußt war, daß sein Beruf auf dem humanistischen, nicht auf dem theologischen Gebiet liege. Wenn er sich durch das Drängen der päpstlichen Partei doch in denselben hineinziehen und die Schrift vom freien Willen sich abnöthigen läßt — eine Schrift, die freilich jene Selbstbeurtheilung nur zu sehr rechtfertigt und das von Drummond ihr gegebene Lob einer „vortrefflichen Arbeit" durchaus nicht verdient — so drückt sich ja darin allerdings wieder seine Unselbständigkeit und Charakterschwäche gegenüber fremden Einflüssen störend genug aus; aber es darf doch nicht vergessen werden, daß auch, wo er sich von Luther lossagt und zu den kirchlichen Autoritäten sich bekennt, der alte Tadel gegen die von ihnen geduldeten Misbräuche, der alte Kampf gegen die Scholastik und den Aberglauben keineswegs verstummt. So klingt der satirisch-ernste Ton des Lobes der Narrheit in seiner vollen Kraft fort in den „Gesprächen", die zuerst 1518, dann bedeutend vermehrt 1522 erschienen, eine thatsächliche Antwort auf die unmittelbar vorher in Huttens Expostulatio gegen ihn geschleuderten Vorwürfe der Menschendienerei; und auch die von 1518 an sich folgenden Paraphrasen zum Neuen Testament enthalten, trotzdem sie ihr Verfasser dem Papst und den angesehensten Fürsten seiner Zeit gewidmet hat, manche reformatorische Aeußerungen und sind in einem Geist gehalten, daß auch ein Melanchthon sich außer Stande erklärt, nun, nachdem diese geschrieben, noch andere zu verfassen (bei Müller, S. 269). Vielleicht am kühnsten

und freimüthigsten spricht er sich aus in seiner 1523 geschriebenen Vorrede zu seiner Ausgabe des Hilarius, aber allerdings in einem Sinne, daß Luther gerade so starken Anstoß daran nehmen mußte, wie die Sorbonne, welche sie verdammt hat. Statt der speculativen, sollen die praktischen Ideen im Christentum betont werden; er möchte den größten Theil der Lehre freigeben, die symbolische Fixirung auf möglichst wenige Punkte beschränkt wissen. Unverhohlen spricht er seine Sympathie mit den Arianern aus und misbilligt deren gewaltsame Unterdrückung. Mit der Häufung der Glaubensbestimmungen habe überhaupt das Christentum aufgehört, eine Sache des Herzens und des praktischen Lebens zu sein, worin allein doch sein Wesen bestehe. Bei allem dem ist die Vorrede dem Erzbischof von Palermo gewidmet. „Wenn bischöfliches Blut damals dasselbe war wie jetzt", meint Drummond, „so müssen die Nerven des Erzbischofs gewaltig erschüttert worden sein." Nach dem Streite mit Luther wird allerdings die Polemik nach dieser entgegengesetzten Seite hin seltener und matter; der Verfall der Wissenschaften wird nun gern den Lutheranern Schuld gegeben; sogar das Mönchstum findet gelegentlich wieder seine Verherrlichung als das Ideal des christlichen Lebens. Seine religiösen Schriften sind von jetzt an, wenn sie nicht Antworten auf erlittene Angriffe sind, hauptsächlich asketischer und praktisch erbaulicher Art: Erklärungen von Psalmen, moralische Tractate; die größte und auch gelesenste unter allen der 1535 erschienene Ecclesiastes, eine Art Homiletik mit manchen trefflichen Bemerkungen. Vornehmlich aber auf seinem eigensten Gebiete, dem humanistischen, entwickelt er auch in diesen Jahren des Kampfes, des inneren Druckes, der zunehmenden Kränklichkeit die alte staunenswerthe Thätigkeit. Fast jedes Jahr wird ein neuer Schriftsteller des Altertums, oft zum ersten Male und immer unter großen diplomatischen Schwierigkeiten herausgegeben: so, um das Kleinere zu übergehen, 1523 Hilarius, 1525 Plinius, 1526 Irenäus, 1528 wiederum Seneca, 1529 Augustinus. Mit Origenes' Herausgabe war er beschäftigt, als ihn der Tod kurz vor ihrer Vollendung ereilte. Für die Sprachwissenschaft epochemachend war daneben sein mit gewohntem Witz und Geschmack geschriebener „Dialogus de recta Latini Graecique sermonis

pronuntiatione", worin er für die später nach ihm genannte Aussprache die Regeln aufstellt; wichtig auch aus dem gleichen Jahr 1528 sein Ciceronianus, welcher die namentlich in Italien eingerissene sklavische Abhängigkeit von Cicero lächerlich macht; sowie endlich (1531) die Apopthegmata, ein den Adagien verwandtes, aber objectiver gehaltenes umfassendes Sammelwerk classischer Aussprüche.

In den letzten Jahren seines Lebens versuchte er es nochmals, auf die Bitte des ihm gleichgesinnten Julius von Pflug, zwischen die streitenden kirchlichen Parteien hineinzutreten und sie zum Frieden zu mahnen [1]). Er that es in der längern, von Drummond zu wenig berücksichtigten Schrift: „Von der Eintracht der Kirche." Seine noch 1527 ausgesprochene Hoffnung, daß die Luther'sche Bewegung bald vorübergehn werde, war namentlich durch den Ausgang des Reichstages zu Augsburg kräftig widerlegt worden. Dennoch hält er an seinen Illusionen fest. Wir sehen die alten Grundsätze und Vermittlungsvorschläge wiederkehren, die schon fünfzehn Jahre vorher sich als unwirksam erwiesen hatten, nur daß hier noch viel angelegentlicher als früher die eigene Uebereinstimmung mit der Kirche hervorgehoben wird. Von oben herab, von den in Staat und Kirche geordneten Autoritäten, soll alle Reformation ausgehen, vor allem aber die Kirche in ihrer Einheit erhalten bleiben. Denn sie ist und bleibt „inmitten der Menschheit das Zelt Gottes", worin dieselbe ihr Heil findet. Nur soll erkannt werden, daß ihre Forderung nicht auf Ceremonien, sondern auf die Frömmigkeit und deren Ausübung lautet. In dieser sollen darum die Getrennten sich wieder vereinigen, die ihr zuwiderlaufenden Misbräuche dagegen abgeschafft und die Controverspunkte, wie der Glaube an die Fürbitte der Heiligen u. s. w., dem individuellen Urtheil freigegeben werden.

Es ist leicht, in diesen spätern Auslassungen des Erasmus Concessionen der Schwachheit, einen Rückfall auch von seiner eigenen Vergangenheit zu constatiren; leicht auch, den allgemeinen Stand-

---

1) Ueber diese vermittelnde Thätigkeit des Erasmus ist neuerdings eine instructive Dissertation erschienen von Ph. Woken: De Erasmi Rotterdami studiis irenicis. Paderb. 1872.

punkt, den er im ganzen Verlauf des Streites eingenommen, der Unhaltbarkeit zu überführen, zumal nachdem die kirchenbildende Kraft des Protestantismus sich durch die Geschichte bewährt und in derjenigen Kirche, von welcher Erasmus das Heil gehofft, der Geist Loyola's den seinigen unterdrückt hat. Aber schwieriger dürfte es sein, in positiver Weise die Stellung anzugeben, die er seiner ganzen Eigenart zufolge den damaligen Gegensätzen gegenüber hätte einnehmen sollen. Auch mit dem Protestantismus sahen wir ihn bloß in der Kritik einzelner Misbräuche, in der allgemeinen Anerkennung der Reformationsbedürftigkeit der Kirche, nicht aber in dessen neuen Positionen einig. Wohl hatte sich auch ihm gegenüber der Entartung der Theologie und der Frömmigkeit die Schrift als die Quelle enthüllt, aus welcher eine solche Reformation hervorgehen müsse, und er hat noch vor Luther und mit warmen Worten zur Rückkehr zu derselben aufgefordert. Aber nicht ein neues dogmatisches Bewußtsein, sondern ein neues praktisches Leben sollte ihr die Kirche verdanken. „Daß Christus als der vom Himmel gekommene Lehrer ein neues Volk auf Erden geschaffen, welches ganz vom Himmel abhängt und gerade in der Verwerfung aller irdischen Güter reich ist, das sind die neuen Dogmen unseres Meisters", sagt er in der Ratio theologiae (Opp. V, 84. B). Sein Bruch mit der Vergangenheit, wenn er ihn wirklich vollzogen hätte, hätte ein viel radicalerer sein müssen, als die Reformation zu vollziehen wagte. Schon ihm sind die evangelischen Wunder zweifelhaft, der Unterschied der apostolischen Lehrbildung von seiner synoptischen Grundlage in's Bewußtsein getreten, das Dogma menschlichen, nicht unmittelbar göttlichen Ursprunges. Was für ein Gegensatz zu Luther, der — eben in der Vorrede zu der von Corvinus verfaßten Gegenschrift gegen jenes Buch: „Von der Eintracht der Kirche", — jedes Antasten, jedes Entwerthen der Glaubenslehre für ein Werk des Teufels erklärt und den Kampf um dieselbe für den Kampf gegen die Geister der Bosheit und der Verstockung! So kann man daher wol abschließend sagen, wenn man, von allen persönlichen Nebenrücksichten absehend, Erasmus' Stellung zur Reformation nach ihren rein sachlichen Beweggründen prüft: Erasmus ist Katholik geblieben, nicht nur, weil er den Muth,

sondern noch mehr, weil er die innere Berechtigung nicht hatte, Protestant zu werden, — nicht nur, weil ihm das Bedürfnis und Verständnis für das neue Glaubensbewußtsein der Reformation fehlte, sondern auch, weil dieses für seine wissenschaftlichen und religiösen Bedürfnisse damals noch zu enge war, weil in seinem Wesen Elemente lagen, die auch im Protestantismus erst Jahrhunderte nachher und nicht einmal heute völlig zum allgemeinen Bewußtsein und zur praktischen Durchführung gekommen sind.

Als „den großen Apostel des gesunden Menschenverstandes und der vernünftigen Frömmigkeit", mit einem Worte des Rationalismus, feiert ihn darum auch Drummond in dem letzten Abschnitt seines Werkes. Aber eben Erasmus' Gestalt auf der Schwelle der Reformationszeit ist ein lebendiges Zeugnis, wie wenig ein Rationalismus, welchem die reformatorische Glaubenserfahrung und Glaubensgewißheit fehlt, dem wahren Bedürfnis und Fortschritt der Kirche zu dienen im Stande ist.

Basel, Dec. 1873.

Rudolf Stähelin.

2.

Pastoraltheorie oder die Lehre von der Seelsorge des evangelischen Pfarrers von **Dr. Alexander Schweizer,** Prof. theol., alt. Pfarrer und Kirchenrath. Leipzig, S. Hirzel, 1875. XVI u. 292 SS. 8°.

Es ist gewiß ein sehr beachtenswerthes Zeichen unserer kirchlich so tief bewegten Zeit, daß, nachdem gerade die sogenannte „Pastoraltheologie" bisher in ungebürlicher Weise vernachläßigt worden war, also daß z. B. Palmer dieselbe geradezu aus der praktischen Theologie hinausgewiesen hat und sie bloß als neben derselben einhergehend und alles, was sonst noch dem Pastor zu sagen sei, ohne wissenschaftliche Behandlung darbietend betrachtet, nun beinahe

gleichzeitig drei neue Pastoraltheologieen erscheinen: die eine von dem Dänen J. Paludan Müller — „Der evangelische Pfarrer und sein Amt“ (Kiel 1874) —, die zweite von dem Deutschen R. Kübel — „Umriß der Pastoraltheologie“ (Stuttgart 1874) — und nun die dritte von dem Schweizer. Sollte das nicht ein bedeutungsvoller Beweis dafür sein, wie wichtig und wie nöthig gerade für unsere Zeit die strengwissenschaftliche Behandlung dieses Zweiges der praktischen Theologie sei? Einer Zeitströmung gegenüber, die sich zum kirchlichen Amt und namentlich zu allem, was „Seelsorge“ genannt wird, ablehnend, um nicht zu sagen höhnisch verhält, wird die Aufstellung einer eigentlichen Theorie der Seelsorge und ihre wissenschaftliche Begründung von der allergrößesten Bedeutung und mag den Beweis liefern, daß es noch keineswegs an dem sei — wie gewisse Stimmen sich verlauten lassen —, daß diese ganze Seite des Pfarramtes als nicht ferner „zeitgemäß“ aufgegeben und beseitigt werden müßte. Im Gegentheil, wir sind überzeugt, daß nie die wahre rechte Seelsorge (cura animarum) mehr noththat als gerade unter dem heutigen, so vielfach zerrissenen suchenden Geschlechte, wenn sie auch vielfach in anderen und freiern Formen wird geübt werden müssen, als früher hergebracht war. Wir können nur beistimmen, wenn H. Prof. Schweizer (Vorr. S. III) sich darüber also vernehmen läßt: „Die pfarramtliche Seelsorge halten viele für veraltet, weil die Leute selbständiger geworden diese Einmischung des Pfarrers in ihr Thun und Lassen nicht mehr zulassen noch bedürfen. Wer so urtheilt, verräth aber nur seine mangelhaften Vorstellungen von der Seelsorge. Als ein geistliches Regieren unselbständiger Leute wäre dieselbe gerade nur unrein, mit hierarchischen oder gar polizeilichen Machtelementen vermischt, darum auch nur unvollkommen verwirklicht; erst unter freien und gleichberechtigten Brüdern kann sie die echte und wahre werden. Je besser wir die evangelische Seelsorge innerhalb des gemeinsamen Priestertums aller Christen verstehen als den Liebeserweis, welcher aus gegenseitiger Theilnahme am innern Leben eines jeden hervorgeht: desto berechtigter und segensreicher erscheint sie für alle Zukunft, ob immerhin die Formen jeweilig gemäß den Veränderungen der christlichen Culturzustände sich umgestalten.“ Freilich könnte die Aufstellung einer

Pastoraltheorie im jetzigen Zeitpunkt darum bedenklich und ihr Erfolg zweifelhaft erscheinen, weil unverkennbar das kirchliche Leben der Gegenwart in eine tiefgehende Krisis gerathen ist. Das Kirchliche wird mehr und mehr vom Staat und beigefügten Machtbefugnissen abgelöst, die Massenkirche ist im Auflösungsproceß begriffen, die Gemeinden werden auf sich selbst gestellt, das Pfarramt wird seiner mit dem allgemeinen Priestertum unvereinbaren hierarchisch-polizeilichen Beimischungen entledigt, das Christsein selbst wird wieder wie in den ersten Jahrhunderten auf persönliche Einsicht und Willen zurückgeführt. Es sind mancherlei Uebergangszustände, Mischungen des Hergebrachten mit Anfängen der werdenden Erneuerung vorherrschend. Das alles sieht unser Vf. vollständig und klar ein (Vorr. S. IV); aber das darf nicht abhalten, eine Theorie der Pastoraltheologie aufzustellen, es erwächst daraus nur die Anforderung, den einschlägigen Stoff so darzustellen, daß man für die verschiedenen Stadien der Entwickelung eines Neuen daraus die nöthige Belehrung schöpfen kann und alles sich anwenden lasse, wenn schon nicht in jedem Lande gleichmäßig. Festigkeit in den Principien ist mit der Berücksichtigung der vorkommenden Verschiedenheiten in der That gar wohl vereinbar, wie gerade das Werk des Herrn Dr. Schweizer am schlagendsten den Beweis liefert. Als die sehr einfachen Principien der Pastoraltheorie bezeichnet der Verfasser selbst folgende (Vorw. S. V): „Die pfarramtliche Pflege des innern Lebens der Gemeindeglieder ist wesentlich derjenigen Seelsorge gleich, welche gemäß der christlichen Moral jeder Christ dem Bruder erweist; nur daß dem Pastor sein Amt diese Seelsorge noch zur besonderen Pflicht macht, damit jedes Gemeindeglied sicher sei, die seelsorgliche Theilnahme wenigstens bei seinem Pfarrer zu finden. Daraus folgt nothwendig, daß der Pastor seine amtliche Seelsorge weder exclusiv noch zwingend ausübe, sondern überall die seelsorgliche Thätigkeit der Gemeindeglieder an einander fördere und ihnen als Vorbild vorangehe. Weiter ergibt sich, daß sein seelsorgliches Wirken die Gemeindeglieder nicht etwa in Abhängigkeit zu bringen oder zu erhalten, vielmehr dieselben zur christlichen Freiheit hinzuleiten hat. Sodann, daß die in unserer Theorie immer vorgebrachte pastorale Moral keine Sondermoral sein darf, vielmehr

nur eine Anwendung der gemeinsamen christlichen Moral auf die Amtsführung. Endlich darf die Pastoraltheorie nicht irgend eine aufgekommene Form der Pastoralthätigkeit für das Wesen der Seelsorge halten und gegen providenziell herbeigeführte Umgestaltungen verfechten wollen."

Von diesen Principien aus, denen schwerlich ein Sachkundiger die vollste Zustimmung wird versagen können, hat denn der Verfasser die Theorie der Pastoral ausgeführt und dadurch, sagen wir es gleich hier, dieses theoretisch so sehr vernachlässigte Gebiet der praktischen Theologie auf's mächtigste gefördert, ja eigentlich erst wissenschaftlich begründet; er hat (Vorw. S. VI) „den Begriff und das Gebiet des Pastoralen genau bestimmt, das Ganze aber in übersichtlich geordnete Theile zerlegt, wofür die Vorgänger noch das Meiste zu thun übrig ließen". Nicht leicht ein Theologe der Gegenwart war wohl geeigneter zu solcher Arbeit als gerade Herr Professor Schweizer; hat er doch schon wiederholt das ganze Gebiet der praktischen Theologie zu gliedern und wissenschaftlich zu construiren unternommen; so zuvörderst im Schriftchen „über Begriff und Eintheilung der praktischen Theologie" (Leipzig 1836), sodann in einer Abhandlung in den theologischen Studien und Kritiken 1838 „die wissenschaftliche Constructionsweise der Pastoraltheologie oder Theorie der Seelsorge", endlich in der Einleitung zu seiner Homiletik (1848). Hatten bisher fast nur Nitzsch (in seiner praktischen Theologie) und Moll für die systematische Einordnung und Behandlung der Pastoraltheologie Namhaftes geleistet, während Vinet, Harms, Palmer sich beinahe oder ganz nur mit „praktischen" Winken und Anleitungen begnügten, so darf man wohl sagen, Schweizer gibt eigentlich die erste, streng wissenschaftlich aufgebaute und gegliederte Darstellung derselben. In den bekannten, von dem Verfasser auch in seinen übrigen Lehrbüchern, der Homiletik und der Glaubenslehre, befolgten Methode Schleiermachers wird das gesamte Material, streng gegliedert, in kurzen Paragraphen — es sind ihrer im ganzen 118 — vorgeführt, an welche sich jeweilen nähere Ausführungen anreihen. Die Darstellung ist ungemein klar und präcis, gedrängt, knapp gehalten, aber äußerst reichhaltigen Inhaltes; man sieht so recht: es sind hier die Erfahrungen einer

langjährigen praktischen Thätigkeit und die Ergebnisse eines reichen theologischen Denkens niedergelegt; dabei ist das Ganze, obwol fern von allem Pathos und Kanzelton, auf's wohlthätigste durchweht von einem warmen Interesse am Pfarramt und an der christlichen Gemeinde.

Doch, treten wir näher an das Einzelne heran! Der Verfasser bestimmt den Begriff der „Pastoraltheorie", wie er mit gutem Bedacht diese Wissenschaft nennt, also: „Die Pastoraltheorie ist die Theorie der pfarramtlichen Seelsorge oder der geistlichen Einwirkung auf die außer dem Cultus zerstreut gegebenen Glieder und Gruppen der Gemeinde" (§ 8); sie wird so schärfer und bestimmter, als es gewöhnlich geschehen ist, von den übrigen Zweigen der praktischen Theologie abgegrenzt, und ihr Unterschied von, wie ihre Berechtigung und Nothwendigkeit neben derselben, z. B. der Homiletik, Katechetik, der Theorie des Kirchenregimentes, tritt auf diese Weise deutlich hervor, die einzelnen Gebiete sind reinlich geschieden. Ueber den Ursprung dieser Thätigkeit des Pfarramtes läßt sich der Verfasser S. 17 sehr schön folgendermaßen vernehmen: „Unsere pastorale Seelsorge ist das Erzeugnis einer Liebe, welche den Personen gilt, ihrem Wohl und Weh, ihrem Irren und Zurechtkommen, ihren Rückschritten und Fortschritten, ihrem Unfrieden und Frieden, ihrer Sünde und Begnadigung, ihrer Erneuerung und Heiligung; eine Liebe, welche die Personen als Einzelne bis in den Tod und zur Ewigkeit theilnehmend begleitet. Die Persönlichkeit wird im Christentum in voller Bedeutung gewürdigt, nachdem die antike Welt sie fast nur als Mittel für's Gemeinwesen betrachtet hatte. Der gute Hirt läßt die neunundneunzig Schafe gehen, um das Eine verirrte zurückzuholen. Die einzelne Person, als solche von Gott geliebt, gilt nicht bloß als Glied eines Gemeinwesens, sie ist auch Selbstzweck. Während jetzt wieder ein modernster Glaube nur die Gattung als das Bleibende ansieht, die Individuen als verschwindend und gleichgültig, glaubt das Christentum gerade nur die Person für die Ewigkeit bestimmt und sucht sie mit hingebendster Liebe für das ewige Heil zu gewinnen, überzeugt, daß sie dann erst recht auch die Gemeinschaft auf Erden fördern und ihr dienen wird." Nachdem nun die Geschichte unserer

Wissenschaft kurz aber vollständig vorgeführt worden ist, — wie denn der Verfasser durchweg seine Vorgänger, Gräffe, Niemeyer, Harms, Schleiermacher, Nitzsch, Otto u. a., benutzt und berücksichtigt hat —, wird das ganze Gebiet der Pastoraltheorie in drei Haupttheile gegliedert (§ 14): „Im pastoralen Kirchendienst machen sich drei Hauptsachen geltend, welche irgendwie allen Pastoraltheorieen vorgeschwebt haben, die hütende Aufsicht als erkennende Seelsorge, sodann das directe Einwirken als behandelnde Seelsorge, endlich das Einwirken unseres sittlichen Lebens auf die Gemeindsgenossen als pastorale Moral". In der That möchte in diesen drei Stücken alles begriffen sein, was Gegenstand der Pastoraltheorie sein kann und soll.

Der erste Theil behandelt sonach „die aufsehende Seelsorge" (S. 34—74), denn „allem pastoralen Handeln geht das pastorale Erkennen voraus, die Aufsicht und Kenntnis der Gemeindeglieder, ihrer sittlich-religiösen Zustände und Bedürfnisse, sowie der einzelnen Fälle, welche eine besondere Einwirkung erheischen" (§ 15). Es gehört so manches bereits zur Seelsorge, was scheinbar etwas bloß äußerliches ist; wer das recht einsieht, wird nicht gewisse Geschäfte mit Unwillen verrichten, weil er sie für ein bloßes Außenwerk hält, sondern auch dieser Seite seines Amtes eine höhere, ideale Bedeutung abzugewinnen wissen. Indem das hier in Betracht kommende theils kirchenregimentlich normirt und vorgeschrieben, theils freier moralisch zugemuthet wird, zählt der Verfasser als Bestandtheile dieser „aufsehenden Seelsorge" auf: die kirchliche Buchführung, die Hausbesuche, die Ergänzung der eigenen pastoralen Aufsicht durch kirchliche Gehülfen, die Audienzertheilung und Vorbescheidung, endlich die freie Ergänzung der Mittel aufsehender Seelsorge (Beachtung der Betheiligung der Gemeinden an allem Kirchlichen — Gottesdienst, innere Mission —, an dem Schulwesen, am politischen und bürgerlichen Leben). Wir heben aus diesem Abschnitte nur einiges hervor, das uns besonderer Beachtung werth scheint. Schon was über die — heute von links und rechts so oft beanstandete und vielfach aus bloßer Unkenntnis der wirklichen Sachlage und des wirklichen Bedürfnisses sehr ungerecht und blind verworfene — kirchliche Buchführung gesagt wird,

ist vortrefflich und zeugt von des Verfassers ruhigem, sachlichem Urtheil und praktischem Sinne. Obwol er zugibt, daß dermalen, wo nirgends mehr reine Landeskirchen vorhanden sind, der Uebergang der Register des Personenstandes in civile Hände im kirchlichen Interesse wie im staatlichen liege (S. 38), weiß er doch die Bedeutung dieser Thätigkeit für den Pastor trefflich zu würdigen, indem sie ihm die Notiz aller Gemeindeglieder sichert und ihm Gelegenheit gibt, die Einzelnen gerade bei wichtigeren Erlebnissen zu sehen (§ 17). Er macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Kirche nach wie vor ihre Bücher wird führen müssen, z. B. ein Taufbuch, einen Confirmandenrodel, und zeigt, wieviel ein Pfarrer schon nur hieraus lernen könne, was für seine Amtsführung oft von großer Wichtigkeit ist (S. 40). Man muß es daher dem Verfasser aufrichtig Dank wissen, daß er auch diese Seite des Pfarramtes in den Bereich seiner Darstellung gezogen, ist sie doch entschieden wichtiger, als man es oft Wort haben will. — Die Hausbesuche des Pfarrers (§ 21 u. f.) sind theils regelmäßige, theils casuale, bald erbetene, bald ganz freiwillig vorgenommene und grundsätzlich sowol als Pflicht wie als Recht des Pastors zu behaupten, immer aber nur auf die Seelsorge zu beziehen (§ 22). — Was aber S. 65, zwar zunächst mit Rücksicht auf des Verfassers Heimat- und Wohnort gesagt wird, dürfte ohne Zweifel auf sehr viele andere Orte ebenfalls seine Anwendung finden und wäre der allgemeinsten Beherzigung jener modernen Staatsmänner zu empfehlen, die sich so gern an der Kirche ihre Spornen verdienen. Es heißt nämlich: „Die zürcherische Staatsverfassung neuesten Datums verbindet eine grundsätzliche Entlassung der Landeskirche zu eigener Selbständigkeit mit alles Bisherige überschreitenden Einmischungen in's Kirchliche. Man nöthigt die Landeskirche, alle Pfarrer in je 6 Jahren neu zu wählen; man wendet den Grundsatz, daß niemand zu einem Glauben gezwungen werde, so an, daß mit den von der Kirche aufgestellten Ordnungen jeder es halten könne wie er wolle und dennoch Glied der Kirche verbleibe. Offenbar Uebergangszustände, aus denen die völlig vom Staat freie religiöse Genossenschaft werden muß, welcher dann niemand wehren kann, ihre Pfarrer zu wählen, wie sie selbst will,

und beharrlich der Ordnung sich widersetzende Glieder zur Ordnung zu weisen oder auszustoßen. Auch die vom Staat getrennte Kirche wird Geistliche bevollmächtigen, Einzelne vor sich zu bescheiden. Uebrigens kann der Staat am Auftreten römisch-katholischer Selbstherrschaft wieder zur Einsicht kommen, welch ein Gut er an evangelischer, ihm organisch verbundener Kirche besitze." Mutato nomine de te fabula narratur — möchte man da warlich sagen, oder kommt nicht solches und ähnliches heute fast allenthalben vor?

Der zweite Haupttheil ist der „behandelnden Seelsorge" gewidmet (S. 75—206). Auch hier wird unterschieden die bestimmt, amtlich vorgeschriebene Grundlage und deren freiere Entfaltung, wenn auch nicht als Haupteintheilungsgrund, was nicht wol durchzuführen wäre, doch als durch alles hindurchgehend und darum zu berücksichtigen (S. 76). „Die ausübende Seelsorge, in vielen und manigfaltigen Bethätigungen vor sich gehend, läßt sich nämlich ihrer Natur nach nicht systematisch eintheilen, wohl aber in zweckmäßiger Anordnung wesentlich vollständig überschauen" (§ 35). Der Verfasser ordnet dieses sehr reichhaltige Gebiet in drei Gruppen. Er behandelt zunächst die Seelsorge, soweit sie Bezug hat auf's Gerichtswesen und rechnet dahin das Verhalten des Pfarrers bei Ehescheidungen, bei Paternitätsklagen, bei Eidesunterweisungen, bei Beichte von Verbrechen, bei Gefangenen und Verurtheilten und bei der Kirchenzucht. Wir machen auch hier wieder sofort auf einige Ausführungen noch besonders aufmerksam. Höchst beherzigenswerth ist sogleich, wie sich der Verfasser über die Ehescheidungen ausspricht (S. 85 ff.). Ausgehend von den bezüglichen Stellen des Neuen Testamentes, unterscheidet er mit Fug und Recht die reine Idee der Ehe als sittlich vollkommenes Ziel und die Vorschriften für das factisch unvollkommene Leben. Hinsichtlich des Verhaltens des Geistlichen in diesen Dingen sagt er dann (S. 86): „wer als Pfarrer dienen will, muß der von seiner Kirche aufgestellten Ordnung sich fügen, so lange sie besteht, wobei er dennoch auf das Berichtigtwerden des Bestehenden hinarbeiten kann. Würde sein Gewissen ihm die Anerkennung des bestehenden Rechtszustandes nicht zulassen, so hätte er sein Amt aufzugeben; niemals aber darf er im Amte bleibend sich eigenmächtig wider das in seiner Kirche

wirklich gültige Recht auflehnen oder seine Schriftauslegung, wo sie das Eherecht betrifft, dem von seiner Kirche aufgestellten so entgegensetzen, daß er wider dieselbe sich auflehnt. Die rechtmäßig für aufgelöst erklärte Ehe hat er als aufgelöste zu behandeln und Geschiedenen das Recht auf neue Ehe nicht zu verkümmern, sie von der Trauung nicht auszuschließen. Was derartiges in evangelischer Kirche, freilich erst in neuster Zeit gewagt worden ist, war durchaus romanisirend, indem es die Kirche über den Staat stellt und gar noch das Urtheil des einzelnen Pfarrers über das seiner Kirche. Ein solcher Einbruch in staatlich-kirchliches Recht und Ordnung müßte zur Auflösung aller Ordnung führen und ist darum nicht, wie die politische Reaction gewollt hat, zu begünstigen, sondern entschieden zu beseitigen." Ueber die Sache selbst äußert sich der Verfasser (S. 87): „Die sittliche Aufgabe freilich bleibt die unauflösliche Ehe, so daß der vollkommene Zustand nicht erreicht ist, so lange noch Ehen sich auflösen; aber das Vollkommene läßt sich nicht zwangsweise verwirklichen. Es hat keinen sittlichen Werth, gänzlich zerfallene Ehen zu zwingen, dennoch eine Ehe vorzustellen. Wie Moses das positive Recht mit Rücksicht auf die vorhandene Herzenshärtigkeit gestalten mußte, so muß die kirchliche Gesellschaft, vollends der Staat, was positives Recht sein soll, ebenfalls dem sittlichen Zustand der Personen anbequemen und kann schlechte, verfehlte, zerrüttete Ehen nicht behandeln, als ob sie gesund wären. Er scheidet die Ehe nicht, sondern muß nur die völlig zerstörte als das anerkennen, was sie ist." Dieselbe nüchterne, praktische, die Dinge, wie sie sind, nehmende und dabei durchaus biblisch gegründete Auffassungsweise bewährt der Verfasser überall. So z. B. auch, wenn er (S. 97) warnt vor extremen Sätzen wie der: jeder habe das Recht auf Ehe. Sehr triftig wird dazu bemerkt: „So garantirt man auch die leichtfertigsten Ehen, welche so zu sagen baldige Scheidung in Aussicht nehmen oder sofort der Armenunterstützung bedürfen und ihre Kinder an diese verweisen müssen. Wo das Unterstützen Bedürftiger zur Rechtspflicht gemacht ist, da gebürt den Unterstützungspflichtigen auch einige Befugnis, Lumpenehen zu hindern . . . . Das nur bedingte Recht zur Ehe kann gefährliche Consequenzen hervortreiben, wenn es sogar die moralische

Einwirkung ausschließt und den Gemeindebehörden alle Mittel entzieht, leichtfertige Ehen zu hemmen". An solche, doch gewiß sehr berechtigte Bedenken kehren sich freilich die Juristen der „jungen Schule" in ihrem Freiheitsdoctrinarismus nicht! — Mit Recht erklärt sich der Verfasser gegen die so häufigen, praktisch doch eigentlich werthlosen und das Heilige profanirenden Amtseide, und es ist bemerkenswerth, daß in neuster Zeit auch einer der hervorragendsten Führer der sogenannten Reformtheologie, Pfarrer Bitzius, sich energisch — hoffen wir, nicht ohne Erfolg — gegen das Unwesen des vielen Eidschwörens ausgesprochen hat (in seiner Zeitschrift „Die Reform" 1874). — Hinsichtlich der Kirchenzucht stellt § 50 den Grundsatz hin: „Je mehr die massenhaften Landeskirchen in kleinere, aus der Verbindung mit dem Staat herauswachsende, freiere d. h. selbständigere Genossenschaften sich umgestalten, desto mehr wird die Kirchenzucht bis zur Herstellung der Excommunication wieder aufleben und die zu ihr gehörige Seelsorge ihr zur Seite gehen." Es wird dies historisch in seinem Verlaufe nachgewiesen und schließlich bemerkt (S. 122): „Für Massenkirchen bleibt nichts übrig, als einerseits staatliche Strafe, soweit diese gesetzlich reichen kann, z. B. bei Ehebruch, Concubinat u. a.; andererseits aber pastorale Seelsorge durch geistliche Mittel, soweit diese sich Eingang erwerben kann. Bleibt freilich, von beidem nicht erreicht, eine große Zahl höchst unwürdiger, in der kirchlichen Maße sichtbarer Kirche thatsächlich vorhandener Personen, so wird man es beklagen, aber als etwas bei diesem Kirchenzustand gar nicht auszuweichendes ertragen müssen, im Bewußtsein daß unter Leitung der Vorsehung dieser Kirchenzustand geworden sei und seine Periode habe, damit der Sauerteig an der Masse arbeite und so viele wie möglich durchdringe; denn hier ist die unsichtbare Kirche als Gemeinschaft der lebendigen Glieder Erziehungsanstalt für die Unbelebten, und die äußere Scheidung beider Bestandtheile unmöglich. Erst wenn eine Periode der Freikirche wiederkehrt, in welcher die Gemeinschaft von Person zu Person sich bilden würde durch persönlich freies Beitreten jedes Gliedes, müßte auch die Kirchenzucht mit dem Bann sich wieder bethätigen. Bis dahin

ist die Seelsorge fast das einzig Mögliche, und darum nur um so wichtiger, sie wieder zu beleben."

Weiterhin folgt nun „die behandelnde Seelsorge, soweit sie an die Verwaltung der gesellschaftlichen Organismen anknüpft". Der Pfarrer hat ein Auge zu richten auf die treue Verwaltung der Gemeindegüter, hat insbesondere seelsorglich zu pflegen das kirchliche Leben (hier wird über Sonntagsheiligung, Krankencommunion, Conventikel, Secten, Proselyten gehandelt), das Armenwesen, die Schule- und Jugendpflege und das politisch-bürgerliche Leben der Gemeindeglieder. Aus der reichen Fülle des hier gebotenen Stoffes möchten wir als besonders wol gelungen bezeichnen die Abschnitte über Conventikel und Secten, welche letzten, wenigstens die dermalen in der Schweiz vorkommenden, sehr eingehend geschildert und beurtheilt werden, die Neugläubigen, Mennoniten, Neutäufer, Darbysten, Irvingianer, Methodisten, die Antonianer und die Mormonen. Sehr richtig wird ferner bezüglich der Armenpflege bemerkt (S. 151): „Neben der officiellen Armenpflege ist die Privatwohlthätigkeit pastoral zu beleben, zur Vereinsorganisation hinzuleiten und mit der officiellen in Zusammenhang zu bringen" (§ 59), was dann weiter ausgeführt wird (wir setzen nur den Anfang davon her): „Die officielle Pflege der Armen wird immer so mangelhaft sein, daß der Privatwohlthätigkeit sehr vieles zu ergänzen übrig bleibt. Wenn der Staat sich mit rechtsartiger Hülfe begnügen muß, so wird die Kirche umsomehr die christliche Liebeserweisung aufrufen und zu freier Organisation leiten, das civile Armenwesen zu ergänzen." Die Schlußbemerkung auf S. 152, wol wesentlich auf zürcherische Verhältnisse gemünzt und dagegen gerichtet, daß „eine sogenannte evangelische Gesellschaft die Oberleitung aller Privathülfsvereine an sich zieht", hätten wir lieber an eine andere Stelle — da, wo von der pastoralen Beachtung des kirchlichen Lebens in der Gemeinde die Rede ist — versetzt gesehen, wo nicht ganz unterdrückt; bei Anlaß des Armenwesens scheint sie uns doch nicht recht am Orte zu sein, so viel Wahres in dem Gesagten enthalten ist und so sehr wir auch dem Worte beipflichten: „Das Normale ist ein freier Zusammenhang der Vereine mit dem Kirchen- und Armenwesen." — Was das Schulwesen anbelangt, so wird sehr

triftig gewarnt vor dem neuerdings beliebten „übertriebenen Maß von Schule", welches „die mittelmäßig begabten Kinder allzu sehr zu geistigen Berufsarten verleiten muß, so daß mit dem Mangel an körperlich Arbeitenden ein Ueberfluß an geistig Arbeitenwollenden herbeigeführt wird" (S. 159), vgl. S. 166: „Für's bürgerliche und vaterländische Leben wird nichts heilsamer als die richtige Vertheilung der Arbeiten, die für dessen Bestand nöthig sind, daß keiner geringeres übernehme, aber auch keiner höheres, als Anlagen und Lebensbedingungen ihm zumuthen. Die letztere Versuchung ist immer die größere, da alle so hoch hinaufstreben, als irgend möglich ist. Für's bürgerliche und politische Leben wird aber der Mangel an Arbeitern unten so nachtheilig, als der Ueberfluß an geistig Beschäftigten oben, was zum literarischen Proletariat führt, einer anspruchsvollen, unzufriedenen Classe", welche die Literatur corrumpirt, wider jede bestehende Ordnung agitirt, und „die Existenz, wo möglich eine genußvolle, fristet durch Revolution, mit der es diejenigen immer leicht nehmen, welche nichts zu verlieren haben". Hinsichtlich der Uebertreibungen mit Schulzwang und Schulstunden heißt es (S. 160): „Man kann aus dem einen Extrem leicht in's andere abirren, aus früherem Schulminimum in übertriebenes Maximum, welches gegenwärtig wie ein Aberglaube die Gemüther beherrscht, so daß der Pastor schon etwas Muth bedarf, um die Uebertreibung als solche darzustellen. Ebenso überschätzt man die Schule, wenn man für die Erziehung fast den einzigen Factor aus ihr machen will. Das Haus, die Kirche und das Leben, sind ebenso wichtige Factoren, welche von der Schule nicht verdrängt werden dürfen. Man soll auch von der Schule nicht erwarten, was sie nicht leisten kann, nämlich so viel Gemüths- als Verstandesbildung. Die Schule kann gar nicht anders als ganz wesentlich Verstand und Gedächtnis ausbilden, Kenntnisse und Fertigkeiten entwickeln . . . . Sogar, was sie im Religionsfach, wie man bezeichnend es nennt, leisten mag, ist immer wieder Lehren und Belehren in erster Linie . ." Möchten doch solche goldenen Worte, solche der Natur der Sache, der Wirklichkeit der Dinge allein entsprechenden Ansichten wieder allgemein zur Geltung gelangen!

Drittens wird sodann „die behandelnde Seelsorge als die eigentlich *specielle*“ dargestellt. Ihre Aufgabe präcisirt § 68 dahin: „Die Seelsorge ist die pastorale Pflege der einzelnen Gemeindeglieder zur Erweckung, Erhaltung, Förderung und Herstellung ihres christlichen Geisteslebens gemäß ihren persönlichen Zuständen.“ „Der Pastor hat die erbetene Hülfe nie zu versagen, aber auch die angebotene nicht aufzuzwingen, wenn sie beharrlich verschmäht wird“, denn „diese Seelsorge ist Pflicht und Recht des Pastoramtes, wiewohl beides seine Grenzen hat“ (§ 69), was namentlich gegenüber der Strömung der jetzigen Philosophie und Bildung, welche einem gegenseitigen Einwirken auf das innere Leben ungünstig ist, mit Nachdruck geltend gemacht wird. „Das innere Leben, ist es durch Sünde, Irrtum oder drückende Heimsuchung gehemmt, gefährdet, in Stockung gebracht, wieder herzustellen, in Fluß zu bringen, ist der Endzweck christlicher Seelsorge, so gut wie der Predigt im Cultus“ (S. 175). Sie erstreckt sich daher auf den sündigen, den irrenden (Aberglauben und Unglauben), den unglücklichen Menschen. In ersterer Hinsicht beleuchtet der Vf. die pastorale Thätigkeit im Anschluß an die in seiner vortrefflichen „Glaubenslehre“ entwickelte Darstellung des Heilsweges. Mit Nutzen hätte dabei wol auch erinnert werden mögen an die, von Herrn Professor Schweizer in seinem gediegenen Aufsatze über „die Entwickelung des Moralsystems in der reformirten Kirche“ (Theol. Studien und Krit. 1849) wieder zu Ehren gebrachten Bearbeitungen der sogenannten Casuistik durch Perkins, Amesius und Alsted, welche namentlich für Behandlung von religiös Angefochtenen viele kostbare Winke enthalten. Der Vf. schließt diesen Abschnitt mit dem schönen Worte: „In der rechten Seelsorge kommt ein selbst gerechtfertigter und bekehrter Sünder dem Bruder zu Hülfe, daß dieser denselben Heilsweg leichter finden und wandeln kann“ (S. 187). — Hinsichtlich der Behandlung des Unglaubens unterscheidet der Vf. mit Nitzsch das Nichtglauben vom Verwerfen des Glaubens und sagt in letzterer Beziehung ganz treffend: „Hier richtet die Discussion so wenig aus, daß man besser thut, an das Gewissen zu appelliren und an die weitern Lebenserfahrungen, welche für den Werth des Glaubens Zeugnis ablegen werden; denn selten ist der Unglaube ohne die verheimlichte Ahnung

vom inneren Frieden des christlichen Gottvertrauens. Auch wer so bestimmt wie der neue Glaube von Strauß dem Christentum absagt, redet doch wieder von der Pietät gegen das vernunftvolle Universum und Goethe umgibt seinen Faust von Stimmen, welche über die Schönheit der zertrümmerten Glaubenswelt klagen. Die Gottesidee läßt den Menschen so wenig los, daß er wenigstens Elemente derselben immer wieder pflegen muß. Auch das Ethische läßt nie gänzlich von uns und unserer Gottesidee, ob man noch so bemüht sei es ohne diese aufzubauen", was an Schopenhauer und Hartmann nachgewiesen wird (S. 197). Man vergleiche dazu die theilweise treffenden Bemerkungen von Dr. Frohschammer in: „das neue Wissen und der neue Glaube" (Leipzig 1873).

Der dritte Haupttheil endlich behandelt „die mitwirkende pastorale Moral", d. h. das sittliche Leben des Pastors im Verhältnis zur Gemeinde. Nicht als ob irgendwie eine Sondermoral für den Pfarrer verschieden von der Laienmoral aufgestellt werden sollte oder es auf eine bloße „Pastoralklugheit" hinausliefe; vielmehr „andere Christen können so fromm und sittlich sein wie nur immer ein Geistlicher. Nur das ist zu verlangen, daß, weil das Amt nur auf dem Gegensatz des Mittheilens und Aufnehmens, des frommen Anregens und Empfänglichseins ruht, darum die Pfarrer den lebendigeren, zum Mittheilen und Anregen befähigten Kirchengliedern angehören, diesen gleich sein und dazu noch die besonderen Fähigkeiten und Fertigkeiten, Kenntnisse und Einsichten besitzen, welche das Amt erfordert" (S. 212). „Die pastorale Moral lehrt den Pastor sein Leben so gestalten, daß dadurch sowol seine seelsorgliche Kraft als auch die Empfänglichkeit der Gemeindeglieder für sein seelsorgliches Wirken gesteigert werde" (§ 87). Hiemit ist sowol Aufgabe als Eintheilung dieses letzten Theiles der Pastoraltheorie angedeutet, letzteres in besonders geistvoller Weise, denn erst durch diese Eintheilung des Stoffes ist es dem Vf. gelungen, was sonst so ziemlich als disjecta membra gelegentlich etwa angebracht wurde, in systematischer Einheit dem Ganzen einzuordnen. Der erste Theil, welcher lehrt die seelsorgliche Kraft steigern und die „freie" Seite der Pfarrermoral behandelt, ist eigentlich ganz neu (S. 220—258). Den Grundgedanken

desselben spricht § 89 aus: „Je mehr die Schwierigkeit der Seelsorge erkannt wird, so daß nur ein reges inneres Leben der Aufgabe gewachsen sein kann, desto nöthiger wird diejenige Gestaltung der sittlichen Lebensverhältnisse des Pastors, welche ihm gerade für seine persönliche Individualität das innere Leben erhöht und erfrischt." Demgemäß kommen hier zur Sprache: vor allem das Einswerden der Person des Pfarrers mit seinem Beruf, worin die tiefste Quelle pastoraler Kräftigung liegt, wie denn S. 223 so schön als wahr gesagt wird: „Je geistiger ein Beruf und Amt, desto mehr ist die Wirksamkeit davon abhängig, daß die Person eins werde mit dem Beruf. Wir sehen dieses urbildlich in Christus, der gänzlich mit seinem Heilandsberuf geeinigt die höchste Idee des Gott geeinten Menschen in seiner Person zur höchsten Wirksamkeit bringt, weil er sich völlig an den Beruf als Sendung vom Vater hingibt, seine Person von ihm gestalten und durchdringen läßt . . ." (S. 223). Ferner die Wahl der Gemeinde, das häusliche, gesellige, bürgerliche Leben des Pastors, endlich dessen persönliche Beschäftigung, wobei über die Bedeutung und Nothwendigkeit der Einsamkeit und Zurückgezogenheit zur Sammlung und zur Pflege des eigenen religiösen Lebens Treffliches gesagt wird (S. 257 f.). — Der letzte Abschnitt beleuchtet „die Förderung der Empfänglichkeit der Gemeinde" und behandelt, vom Aeußeren zum Innern fortschreitend, des Pfarrers persönliches Erscheinen (Kleidung, Gang, Haltung, sein sittliches Benehmen, insbesondere hinsichtlich der sogenannten sittlichen Mitteldinge (S. 269 ff., wobei von den paulinischen Stellen Röm. 14 f. 1 Kor. 8 f. ausgegangen wird), seine Nebenbeschäftigung und Erwerb und die Anhänglichkeit an die Gemeinde. In letzterem Stücke befürwortet der Vf. mit Grund einen häufigen Pfarrerwechsel nicht, wenn er ihn auch nicht unter allen Umständen verwirft. Die Schwierigkeit der Stellung des Pfarrers in der gegenwärtigen kirchlichen Krisis und die Möglichkeit, dennoch, bei allen verschiedenen „Richtungen", Pastor für alle in Einer Gemeinde sein zu können, wird S. 275 f. ganz vortrefflich nachgewiesen. „Unter diesen Umständen" — so läßt sich der Vf. vernehmen — „muß zuerst von allen Geistlichen verlangt werden, daß sie den entstandenen Gegensatz nicht als zufällig oder nur willkürlich und sündlich gemacht,

sondern als providentiell herbeigeführt anerkennen als eine durchzulebende Krisis. Sowie das Christentum sich nicht aus dem Judentum hervorringen konnte, ohne daß eine Zeit lang freier Fortschreitende neben ängstlich Conservativen dasein mußten; sowie bei der Reformation beide Richtungen neben einander vorkommen mußten: die radikal mit der bisherigen Kirchenform brechende und die alles, was irgend mit dem evangelischen Princip noch verträglich war, erhaltende: so geht jetzt eine Umgestaltung der bisherigen Kirche und Frömmigkeit vor sich von so tief greifender Bedeutung, daß nicht leicht vorher zu sagen ist, ob sie wie jene apostolische bei Erhaltung der Einheit sich durchleben werde, oder wie bei der Reformation zur Spaltung führe, letzteres wenn die pauliniſchen Grundsätze nicht befolgt werden wollten oder könnten. So viel aber ist klar, daß der jetzige Gegensatz vollends zur Zersprengung der Einheit der Kirche führen muß, wenn die Grundsätze des pauliniſchen Verhaltens nicht entschieden befolgt werden; denn nur diese wäre im Stande, die Einheit oder das Beisammenaushalten bei so tief gehendem Streit zu ermöglichen. Daher muß sofort an unsere erste allgemeine Regel für alle Pfarrer der weitere Satz sich anreihen, daß jeder Geistliche eine ehrliche Ueberzeugung auf beiden Seiten des Gegensatzes anerkenne. Erhebt man sich über alle Gereiztheit zu dieser doch nicht überchristlichen Einsicht, gesteht man einander die ehrlich aufrichtige Ueberzeugung zu, so wird der Kampf wenigstens ohne leidenschaftliche und schlechte Waffen geführt werden können. Der Freiere kann nun den anderen nicht verachten, da er ihn in der Hauptsache, in Gesinnungs- und Gewissenstreue ehrt; und dieser kann jenen nicht als einen Ungläubigen richten oder verketzern, da er ihm eine Glaubensüberzeugung zugesteht. Die dritte Regel wird sein, daß Keiner seine Ueberzeugung verleugne oder verstecke, vielmehr zu ihr stehe; dabei aber jeder im praktischen Anwenden seiner Ueberzeugung die Andersgesinnten schone, dieselben nicht reize, ihnen volle Bruderliebe erweise."

Doch, — wir müssen unsere bereits schon lange gewordene Anzeige schließen. Aus dem Mitgetheilten, was nur weniges aus vielem Vortrefflichen ist und sein konnte, wird man zur Genüge ermessen können, welch' eine Fülle von Gedanken und Winken in dem trefflichen

Werke des Herrn Prof. Schweizer enthalten ist; namentlich wird gewiß kein praktischer Geistliche dasselbe ohne reiche Belehrung und fruchtbare Anregung aus der Hand legen. Wenn das Vorwort mit dem Wunsche schließt: „Möge es mir gelungen sein, die langjährige Amtserfahrung sowie das während vierzig Jahren öfter wiederholte Vorlesen über diese Theorie so zu verwerthen, daß dieselbe gefördert erscheine, und neue Anregung gebe zu einer Wirksamkeit, welche in allen Zeiten und in verschiedenartigsten Formen ausgeübt weit mehr Gutes und Gesegnetes geleistet hat und noch leistet, als der Welt bekannt sein kann"; so können wir dem geehrten Herrn Verfasser die Versicherung geben, daß sein Wunsch in Erfüllung gegangen ist und gehen wird, denn die Pastoraltheorie ist durch seine Arbeit in ein neues Stadium getreten, und es kann nicht fehlen, daß von derselben eine nachhaltige Anregung ausgehen wird zu gesegneter Führung des, ob auch von der Welt vielfach gering geschätzten, dennoch aber so segensreichen, evangelischen Pfarramtes!

Bern. Dr. Rüetschi, Pfarrer am Münster.

Zur Nachricht:

Nachdem die Directoren der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion in ihrer Frühjahrsversammlung d. J. keine der eingegangenen Arbeiten über die den Darvinismus betreffende Aufgabe mit dem Preise zu krönen vermochte, ist diese Preisaufgabe, deren Wortlaut im 2. Heft dieses Jahrganges unsrer Zeitschrift zu finden ist, unverändert von neuem ausgeschrieben worden, und es sind die Bearbeitungen vor dem 15. December 1876 portofrei an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft Herrn A. Kuenen Ph. Dr. und Professor in Leiden einzusenden. Das in holländischer Sprache verfaßte Programm mit der ausführlichen Beurtheilung der eingesandten Arbeiten wird auf portofreies Verlangen jedem, der es wünschen wird, von Herrn Professor Kuenen zugesandt werden.

Inhalt des Jahrganges 1875.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Schmid, Die durch Darwin angeregte Entwickelungsfrage, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Stellung zur Theologie 7
2. Piper, Zwei Inschriften Constantins des Großen, an seinem Triumphbogen in Rom und in der vaticanischen Basilica 60

Gedanken und Bemerkungen.

1. Riehm, Luthers älteste Psalmenerklärung 113
2. Köstlin, Luthers Rede in Worms am 18. April 1521 129

Recensionen.

1. Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation. Rec. von Jeep 139
2. Reiff, Die christliche Glaubenslehre als Grundlage der christlichen Weltanschauung. Rec. von Weiß 151
3. Immer, Hermeneutik des Neuen Testamentes. Rec. von Düsterdieck 184

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Baur, Die Berechtigung der Theologie als eines nothwendigen Gliedes im Gesamtorganismus der Wissenschaft 211
2. Beyschlag, Zur johanneischen Frage (zweiter Artikel) 235
3. Engelhardt, Der Epilog des Koheleth 287

Gedanken und Bemerkungen.

Seite

1. Schneider, Bet- und Fasttage in der Pfalz während des 30jährigen Krieges 333

Recensionen.

1. Dorner, Augustinus, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung. Rec. von Heppe 351
2. Köstlin, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften. Selbstrecension 369
3. Diestelmann, Die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit. Rec. von Köstlin 373

Miscellen.

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1874 395
2. Programm der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1875 404

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Beyschlag, Zur johanneischen Frage (zweiter Artikel, Schluß) . . 413
2. Grimm, Kritisch-geschichtliche Uebersicht der neutestamentlichen Verballexika seit der Reformation 479
3. Wieseler, Beiträge zur neutestamentlichen Zeitgeschichte 516

Gedanken und Bemerkungen.

1. Seidemann, Die ersten Vorlesungen Luthers über die Psalmen . 559
2. Ritschl, Zum Verständnis des Prologes des johanneischen Evangeliums 576

Recensionen.

1. Sevin, Chronologie des Lebens Jesu. Rec. von Rösch 585

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Köstlin, Die Beweise für das Dasein Gottes. (Erster Artikel) . . 601
2. Goebel, Die Gleichnisgruppe Luk. 15 u. 16. (Zweiter Artikel) . 656

Gedanken und Bemerkungen.

1. Tollin, Butzers Confutatio der Libri VII de trinitatis erroribus 711
2. Strack, Ein Beitrag zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes . . 736
3. Hollenberg, Kritische Bemerkungen zu Theodorus Mops. . . . 748

Recensionen.

1. Drummond, Erasmus. Rec. von Stähelin 755
2. Schweizer, Pastoraltheorie. Rec. von Rüetschi 780

Im gleichen Verlage sind soeben erschienen:

	ℳ	₰
Delff, Hugo, Cultur und Religion. Die Entwickelung des humanen Bewußtseins historisch und philosophisch betrachtet	10	—
Funk, M., Das Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes und der Eheschließung	—	40
Hundeshagen, K. B., Ausgewählte kleinere Schriften und Abhandlungen. Nach seinen handschriftlichen Verbesserungen neu herausgegeben von Prof. Theodor Christlieb. 2. Band	11	—
— Dasselbe 2 Bände cpl.	19	—
Leimbach, C. L., Das Papiasfragment. Exegetische Untersuchung des Fragments (Eusebius, Hist. eccl. III, 39, 3—4) und Kritik der gleichnamigen Schrift von Lic. Dr. Weiffenbach	2	40
Die drei grundlegenden reformatorischen Schriften Luthers aus dem Jahre 1520. Herausgegeben von Lic. L. Lemme	2	—

1) An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung.
2) Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche.
3) Von der Freiheit des Christenmenschen.

Oosterzee, J. J. van, Zum Kampf und Frieden. 7 Vorträge. 2. Sammlung, übersetzt und herausgegeben von F. Meyeringh	3	60
— Dasselbe 1. u. 2. Sammlung	5	20
Stiebritz, Ludw., Zur Geschichte der Predigt in der evangelischen Kirche von Mosheim bis auf die Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung der Zeit von Schleiermachers Tode ab. Im Anschluß an Schmidt (Cl. G.), Geschichte der Predigt von Luther bis Spener. 1. Abtheilung von Mosheim bis Richard Rothe	5	—
Schmidt, Cl. G., Geschichte der Predigt in der evangelischen Kirche Deutschlands von Luther bis Spener	4	—

Unter der Presse befinden sich:

Kaufmann, David, Die Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters.

Chantepie de la Saussaye, Kirchliche und ethisch-theologische Studien. Aus dem Holländischen übersetzt. 1. Heft.

Hansen, Theodor, Die Familie Rambach.

Palmer, E. H., Der Schauplatz der 40jährigen Wüstenwanderung Israels. Aus dem Englischen übersetzt.

Pauli, Bilder aus Alt-England. 2. Aufl.

Historia Philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta. Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt *H. Ritter* et *Preller*. Ed. *G. Teichmüller*. 5. Auflage.

Inhalt der Theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1875. Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Beyschlag, Zur johanneischen Frage (zweiter Artikel, Schluß).
2. Grimm, Kritisch-geschichtliche Uebersicht der neutestamentlichen Verballexika seit der Reformation.
3. Wieseler, Beiträge zur neutestamentlichen Zeitgeschichte.

Gedanken und Bemerkungen.

1. Seidemann, Die ersten Vorlesungen Luthers über die Psalmen.
2. Ritschl, Zum Verständnis des Prologes des johanneischen Evangeliums.

Recensionen.

1. Sevin, Chronologie des Lebens Jesu. Rec. von Rösch.

Inhalt der Zeitschrift für die historische Theologie.

Jahrgang 1875. Drittes Heft.

VIII. Der Ursprung des Gottesnamens *Ἰαώ*. Ein Beitrag zur Geschichte des Tetragrammaton יהוה von Lic. Dr. Wolf Wilh. Graf Baudissin, Privatdocent der Theologie in Leipzig.

IX. Collation einer Moskauer Handschrift des Martyrium Polycarpi nebst Excursen über das Todesjahr Polykarp's und über die Verwechselung von Namen wie *Μάρκος, Μαρκιανός, Μαρκίων* ꝛc. durch Abschreiber. Von Dr. Oscar Gebhard in Leipzig.

X. Ueber des heil. Columba Leben und Schriften, besonders über seine Klosterregel. Von Dr. G. Hertel.

XI. Nachtrag zu Abh. VIII.

Verlag von Rudolf Besser in Gotha.

Jahrbücher für deutsche Theologie

herausgegeben von

Dr. **Dillmann** und Dr. **Dorner** in Berlin, Dr. **Ehrenfeuchter** und Dr. **Wagenmann** in Göttingen, Dr. **Landerer**, Dr. **Palmer** und Dr. **Weizsäcker** in Tübingen.

1875. Bd. XX, Heft 1.

Inhalt: **Dorner,** Schelling. Zur Erinnerung an seinen hundertjährigen Geburtstag. — **Köhler,** Die Staatslehre der Vorreformatoren. 2. Artikel. — **Wagenmann,** Die Stiftung der Universität Leyden in ihrer kirchen- und kulturhistorischen Bedeutung. **Anzeige 11 neuer Schriften.**

1875. Bd. XX, Heft 2.

Inhalt: **Jäger,** Beiträge zur theologischen Systematik. — **Schultz,** Noch einmal zur christologischen Frage. — **Tschackert,** Der Cardinal Peter von Ailli und die beiden ihm zugeschriebenen Schriften. — **Wagenmann,** Kirchengeschichtliche Secularerinnerungen. — **Anzeige 5 neuer Schriften.**

Verlag von Hermann Koelling in Wittenberg.

Nippold. Dr., Fr. Richard Rothe, Doctor und Professor der Theol. und Grossh. Bad. Geheimer Kirchenrath zu Heidelberg. **Ein christliches Lebensbild** auf Grund der Briefe Rothes. 2 Bde. mit Portr. 1873/74. M. 18. Eleg. geb. M. 20.

R. Rothe, Theologische Ethik. 2. Aufl. 5 Bde. 37 M. 50 Pf. — **Stille Stunden.** Aphorismen aus R. Rothe's handschriftl. Nachlass. (Herausg. von Dr. Fr. Nippold.) 3 M. 60 Pf. Eleg. geb. mit Goldschnitt 5 M.

Immer, Dr. A., Prof. d. Theol. in Bern. **Hermeneutik** des Neuen Testamentes. 1873. 5 M. 25 Pf.

Trümpelmann, A., Perpetua und **Felicitas.** Erzählende Dichtung. 1874. 1 M. 80 Pf. Eleg. geb. 2 M. 50 Pf.

Dr. Ewald Rudolf Stier. Darstellung seines Lebens und Wirkens von G. u. Fr. Stier. 2 Bde. mit Portr. 5 M. Eleg. geb. 6 M. 50 Pf.

CAPITAL CITY
BOOKBINDERY
Quality Bindery
LINCOLN, NEBR.